



REVISTA TEOLOGICĂ



PUBLICAȚIE OFICIALĂ A MITROPOLIEI ARDEALULUI
SUB REDACȚIA FACULTĂȚII DE TEOLOGIE ORTODOXĂ „ANDREI ȘAGUNA”

2

SERIE NOUĂ, Anul XVII (89), aprilie-iunie, 2007

EDITURA ANDREIANA
SIBIU

REVISTA TEOLOGICĂ

ORGAN PENTRU ȘTIINȚA ȘI VIAȚA BISERICESCĂ
ÎNTEMEIAT ÎN 1907

COLEGIUL EDITORIAL

PREȘEDINTE

Î.P.S. Prof. Dr. LAURENȚIU STREZA,
Arhiepiscopul Sibiului și Mitropolitul Ardealului

VICEPREȘEDINȚI

P.S. IOAN SELEJAN, Episcopul Covasnei și Harghitei
P.S. Dr. VISARION RĂȘINĂREANU, Episcopul-vicar al Arhiepiscopiei Sibiului

MEMBRI

Pr. Acad. Prof. Dr. MIRCEA PĂCURARIU
Pr. Prof. Dr. DUMITRU ABRUDAN (consilier cultural), Pr. Prof. Dr. DORIN OANCEA
(decan) Arhid. Prof. Dr. IOAN ICĂ JR., Pr. Prof. Dr. VASILE MIHOC

COMITETUL DE REDACȚIE

Redactor-șef

Pr. Prof. Dr. NICOLAE CHIFĂR

Redactori

Pr. Lect. Dr. MIHAI IOSU (secretar științific),
Pr. Lect. Dr. CONSTANTIN OANCEA (biblice), Lect. Dr. IOAN-MIRCEA IELCIU (istorice),
Pr. Lect. Dr. NICOLAE MOȘOIU (sistematice), Pr. Lect. Dr. CONSTANȚIN NECULA (practice)

Comitet extern de colaborare

Pr. Prof. Dr. URS VON ARX (Berna, Elveția), Prof. Dr. MARTIN GEORGE (Berna, Elveția), Pr. Prof. Dr. KONSTANTINOS KARAI SARIDIS (Atena, Grecia), Pr. Prof. Dr. ANDREW LOUTH (Durham, Anglia), Prof. Dr. MARIN MARCELLO (Bari, Italia), Prof. Dr. MARCEL METZGER (Strasbourg, Franța), Msgr. Dr. ALBERT RAUCH (Regensburg-Germania), Prof. Dr. ERICH RENHART (Graz, Austria), Prof. Dr. ADOLF-MARTIN RITTER (Heidelberg, Germania), Prof. Dr. DIMITRIOS TSELENGIDIS (Tesalonica, Grecia), Pr. Prof. Dr. GUIDO VERGAUWEN (Fribourg, Elveția)

Secretar de redacție

Lect. Dr. PAUL BRUSANOWSKI

Trad. rezumatelor în limba engleză: OVIDIU MATIU, Universitatea „Lucian Blaga”, Sibiu
Coperta: CĂLIN-NICOLAE CHIFĂR

REDACȚIA ȘI ADMINISTRAȚIA

ARHIEPISCOPIA SIBIULUI, Str. MITROPOLIEI, NR. 24
COD IBAN RO69 RNCB 4200 0000 0061 0001, B.C.R. SIBIU

www.revistateologica.ro

I.S.S.N. 1222-9695

CUPRINS

I. PASTORALE

† LAURENȚIU STREZA, Mitropolitul Ardealului <i>Învierea Domnului – taină și realitate</i>	7
† IOAN, Episcop al Covasnei și Harghitei <i>Prin credință – martori ai Învierii</i>	13

II. STUDII ȘI ARTICOLE

† P.S. VISARION RĂȘINĂREANU, Episcop-vicar Sibiu <i>O vizită canonică la Rășinari a Mitropolitului Ioan Meșianu</i>	18
EPISCOPUL. HILARION ALFEYEV <i>Moștenirea patristică și modernitatea (traducere: Dr. Ștefan Toma)</i>	24
EPISCOPUL. HILARION ALFEYEV <i>Perspectivile relațiilor dintre catolici și ortodocși (traducere și prezentare: Ierom. Dr. Teofan Mada)</i>	48
PR. LECT. DR. MIHAI IOSU <i>Repere morale în activitatea sacerdotală</i>	67
LECT. DR. CIPRIAN-IOAN STREZA <i>Când și cum a fost introdus Trisaghionul biblic în anafora euharistică?</i>	82
DRD. STELIAN GOMBOȘ <i>Despre omul de azi din Biserică, între Hristos, existențialism și secularizare</i>	102
DRD. LIVIU PETCU <i>Căderea protopărinților în păcat – viziunea spiritualității ortodoxe</i>	109
DIAC. DRD. V. NEACȘU <i>Îndumnezeirea din perspectiva constituției ființei umane și a relației acesteia cu cosmosul – viziunea teologică a Părintelui Stăniloae</i>	152
DRD. RADU TÂNASE <i>O etapă „africană” în formarea canonului biblic: Sfântul Ciprian al Cartaginei și stihometria lui Theodor Mommsen – considerații cu caracter istoric și teologic</i>	162
PR. DRD. LIVIU LAZĂR <i>Sfântul Atanasie cel Mare și disputa ariană</i>	173
DRD. SEBASTIAN DUMITRU CĂRSTEA <i>Augustin: Sfânt sau Fericit</i>	205

III. PAGINI PATRISTICE

SFÂNTUL GRIGORIE CEL MARE

Omilia a III-a (Traducere de Pr. Lect. Univ. Dr. Constantin Necula)..... 236

IV. ACTUALITATEA ECUMENICĂ

Prof. Dr. Christoph Markschies, Președintele Universității Humboldt din Berlin a primit titlul de doctor honoris causa din partea Universității „Lucian Blaga” din Sibiu, la propunerea Facultății de Teologie „Andrei Șaguna” (Trad. textelor și realizarea cronicii: Lect. Dr. Daniel Buda) 240

ALDO GIORDANO

Secularizarea, o provocare pentru Europa..... 269

DR. ȘTEFAN TOMA

Locul Bisericii Ortodoxe într-o Europă unită. Aspecte legate de fenomenul secularizării și al globalizării. Definirea sensului participării ortodoxe la ecumenismul contemporan..... 277

V. RECENZII

P.S. Calinic Botoșăneanu, Episcop vicar al Arhiepiscopiei Iașilor și Prof. univ. dr. Gheorghe Scripcaru, membru al Academiei de Științe, *Predici la înmormântări. 53 de modele*, Editura Gedo, Cluj, 2007 (p. 292); *DANS VOS ASSEMBLEES – Manuel de pastorale liturgique*, sous la direction de Joseph Gelineau, Ed. Desclée, 1989, reed. 1998 (p. 293); *ANTOLOGIA LITURGICA, textos liturgicos, patristicos e canonicos do primeiro milenio*, Secretariado Nacional de Liturgia, Fatima, 2003 (p. 294); Vasile Popeangă, *Mărturii transilvănene despre acte creatoare de pedagogie românească*, Vasile Goldiș University Press, Arad, 2007 (p. 295); Emilio Alberich, Henri Deroitte, Jerome Vallabaraj, *Les Fondements de la Chatechese*, Ed. NOVALIS – lumen vitae, Bruxelles, 2006 (p. 296); Origen, *Omili și adnotări la Exod*, Studiu introductiv, trad. și note de Adrian Muraru, Ed. Polirom, Iași, 2006 (p. 298); Origen, *Omili și adnotări la Levitic*, Studiu introductiv, trad. și note de Adrian Muraru, Ed. Polirom, Iași, 2006 (p. 300); Pr. Lect. Univ. Dr. Constantin Necula, *Îndumnezeirea maidanului – pastorația Bisericii în spatele blocurilor*, Editura Agnos, Sibiu, 2006 și *Provocările străzii – mic catehism vorbit*, Editura Agnos, Sibiu, 2006 (p. 301)

NORME DE TEHNOREDACTARE..... 305

AUTORI..... 307

REVISTA TEOLOGICĂ THE THEOLOGICAL REVIEW

– The Review of the Metropolitanate of Transylvania –
New Series, vol. XVII, No. 2, April-June, 2007

CONTENTS

I. Pastoral Letters

II. Studies and articles

VICE-BISHOP VISARION RĂȘINĂREANU, *Metropolitan Ioan Meșianu's Canonical Visit to Rășinari*

BISHOP HILARION ALFEYEV, *Patristic Heritage and Modernity* (Transl. by: Ștefan Toma)

BISHOP HILARION ALFEYEV, *Catholic and Orthodox Relations in the Future* (Transl. and presentation by: Teofan Mada)

FR. MIHAI IOSU, *Moral Landmarks in the Sacerdotal Work*

CIPRIAN-IOAN STREZA, *When and How Was the Biblical Trisagion Introduced in the Eucharistic Anaphora?*

STELIAN GOMBOȘ, *Present-Day Members of the Church between Christ, Existentialism and Secularization*

LIVIU PETCU, *The Fall – The Vision of Orthodox Spirituality*

FR. V. NEACȘU, *Deification – From the Perspective of the Structure of Human Beings and Their Relationship with the Universe – Father Stăniloae's Theological Vision*

RADU TĂNASE, *An "African" Step towards the Formation of the Biblical Canon: Saint Cyprian of Carthage and the Stichometry of Theodore Mommсен*

FR. LIVIU LAZĂR, *Saint Athanasius the Great and the Arian Dispute*

SEBASTIAN DUMITRU CĂRSTEA, *Augustine: Saint or Blissful*

III. Patristic Writings

SAINT GREGORY THE GREAT, *The Third Homily* (Transl. by Fr. Constantin Necula)

IV. The Ecumenical Actuality

Prof. Dr. Christoph Marksches, President of the Humboldt University in Berlin, was awarded the degree of Doctor Honoris Causa of the "Lucian Blaga" University of Sibiu, at the proposal of the "Andrei Șaguna" Faculty of Theology (Texts translated by Daniel Buda)

ALDO GIORDANO, *Secularization – A Challenge for Europe*

ȘTEFAN TOMA, *The Place of the Orthodox Church in a United Europe. Aspects Related to the Secularization and Globalization Phenomena. Defining Orthodox Participation in Contemporary Ecumenism*

V. Book reviews

Abstracts available online:

Religious&Theological Abstracts, Inc.

Editor: William Sailer

POBox 215 Myerstown

PA 17067 – USA

www.rtabst.org

I. PASTORALE

† LAURENȚIU

DIN MILA LUI DUMNEZEU

ARHIEPISCOPUL SIBIULUI ȘI MITROPOLITUL ARDEALULUI

Învierea Domnului – taină și realitate

Iubitului nostru cler, cinului monahal și drept credincioșilor creștini, har, milă și pace de la Dumnezeu, iar de la noi arhierești binecuvântări!

«Dacă Hristos n-a înviat, zadarnică este atunci propovăduirea noastră, zadarnică și credința voastră...Dar acum Hristos a înviat din morți, fiind începutura învierii celor adormiți» (1 Cor 15, 14. 20)

Iubiții mei fii suflați,

HRISTOS A ÎNVIAT!

Cuvintele inspirate ale Sfântului Apostol Pavel, din Epistola *I Corinteni*, pe care le-am așezat la începutul acestei pastorale adevăresc *realitatea* *Învierii Mântuitorului Hristos* și exclud orice îndoială asupra acestei minuni dumnezeiești. Salutul pascal: „*Hristos a înviat!*”, cu răspunsul „*Adevărat a înviat!*”, constituie o mărturisire de credință a fiecărui credincios despre adevărul tainic pe care se fundamentează întreaga învățătură mântuitoare, trăirea creștină și rânduiala liturgică a Bisericii, căci: „*Dacă Hristos nu a înviat, zadarnică este credința noastră*” (*1 Cor. 15, 14*).

Bucuria pascală, pe care Biserica Ortodoxă o evocă intens și solemn în întreg cultul ei, dar mai ales în această zi a Învierii și în perioada ce urmează ei, este bucuria gustării vieții veșnice, a fericirii viitoare de care ne împărtășim acum ca o arvună. Este starea fericită a raiului, în care Dumnezeu l-a așezat dintru început pe om, dar pe care a pierdut-o prin păcat și a redobândit-o prin Jertfa și Învierea Mântuitorului.

PASTORALE

Omul a fost creat pentru a gusta veșnic din această fericire, pentru a simți și a răspunde dragostei dumnezeiești, pentru a tinde spre această iubire a Creatorului, îndumnezeindu-se, ajungând astfel de la chip, la asemănare și devenind fiu al lui Dumnezeu, după har.

Dar neascultând porunca dumnezeiască și supunându-se amăgirii șarpelui, omul s-a lipsit de dragostea Creatorului și alipindu-se, prin simțuri, de cele create, s-a înstrăinat de scopul înalt de a ajunge Dumnezeu după har. S-a făcut, astfel, cu voia sa pământ, după cum spune Sfântul Maxim Mărturisitorul¹. Dumnezeu însă nu a lepădat făptura Sa, chiar și atunci când ea se afla în păcat, ci, vrând să o împace cu Sine, L-a trimis pe Fiul Său în lume pentru a îndrepta firea omenească și a o răscumpăra din robia diavolului și din tirania morții. I s-a dat, astfel, omului șansa ca, prin jertfa lui Hristos, să se întoarcă la Dumnezeu, să-I fie supus și să guste din nou bucuria și dragostea ascultării filiale pierdute prin cădere.

Prin păcat, moartea care a intrat în lume se manifestă ca o despărțire nefirească a sufletului de trup, fiind aceasta o urmare a ieșirii omului din comuniunea cu Dumnezeu, a depărtării de Cel Care, prin harul Său, ținea sufletul și trupul omului într-o unitate și armonie deplină. Fiul lui Dumnezeu S-a întrupat și a acceptat moartea, adică această stare nefirească de despărțire a sufletului de trup, tocmai pentru a da ocazie puterii Sale dumnezeiești de a le uni din nou prin Înviere, spre o unire veșnică și de nedesfăcut, după cuvântul *Sfântului Grigorie de Nyssa*².

Mântuitorul a biruit moartea prin moartea Sa întrucât a primit-o de bunăvoie, din iubire și din ascultare. Iubirea L-a făcut să moară, iubirea I-a dat biruința asupra morții, iubirea a făcut din moartea Sa jertfa curată, bine mirositoare adusă pentru întreaga lume, prin care omul a fost readus din nou la bucuria comuniunii cu Dumnezeu. *Sfântul Grigorie de Nazianz* explică minunat această taină: „*Tatăl acceptă această Jertfă a Fiului nu pentru că a cerut-o, nici pentru că a avut nevoie de ea, ci din iconomie, pentru că s-a convenit ca omul să fie sfințit de umanitatea lui Dumnezeu, pentru că s-a convenit ca El însuși să ne elibereze pe noi cei ținuți cu sila de tiran, și spre Sine să ne readucă prin Fiul, Cel Ce este Mijlocitor și Care a împlinit aceasta spre cinstirea Tatălui, Căruia Se arată ascultător în toate... restul să fie venerat prin tăcere... Nimic nu poate egala minunea mântuirii mele: câteva picături de sânge au rezidit universul întreg...*”³

Iubiți fii duhovnicești,

Învierea este taina lui Dumnezeu care se descoperă în și prin *credință*. Ea s-a petrecut în istorie, însă a fost și este mai presus de aceasta. Veșnicia s-a arătat pe pământ, în timp și în spațiu, pentru a schimba condițiile ontologice ale existenței umane, arătând că istoria nu e totul, nu este ultima stare a realității, ci viața viitoare este împlinirea ei.

¹ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, traducere, introducere și note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, PSB 80, București, 1983, p. 94.

² Sfântul Grigorie de Nyssa, *Marea Cuvântare Catehetică*, PG 45, col 45C.

³ Sfântul Grigorie Teologul, *Cuvânt la Învierea Domnului*, PG 36, 653AC, 664A.

Adevărul Învierii Mântuitorului s-a impus în istorie cu puterea faptului dumnezeiesc de netăgăduit, dar care s-a descoperit și se descoperă doar celor credincioși. Au fost și sunt nenumărați raționaliști și preținși intelectuali, toți dușmani ai creștinismului, care până și în zilele noastre caută să nege realitatea Învierii Domnului, tăgăduind adevărul și minunea prezenței lui Dumnezeu în istorie. Numai în urmă cu câteva săptămâni, s-a făcut mare caz prin *media* despre trei sarcofage descoperite la Ierusalim în urmă cu treizeci de ani, dar care abia acum au fost mediatizate printr-un film turnat din interese materiale. Despre unul dintre cele trei sarcofage, producătorii americani ai filmului au susținut că ar conține osemintele unui oarecare Iisus, ce nu ar fi altul decât întemeietorul religiei creștine. Un astfel de fapt este o tentativă de a ataca fundamentele credinței creștine, fără însă a se fi reușit lucrul acesta. Împotriva acestor atacuri și a altora care vor mai veni, care vor să denigreze taina credinței creștine, stau mărturie Sfintele Evanghelii, ce vorbesc despre mormântul gol și despre arătările Domnului Cel Înviat.

Despre descoperirea *mormântului gol* avem mai ales două relatări evanghelice: cea din *Marcu* 16, 1-8 și cea din *Ioan* 20, 1-18. Astfel, din prima pericopă evanghelică aflăm că dis-de-dimineață, în Duminica Învierii, femeile mironosițe au venit la mormântul lui Iisus, pe care l-au aflat gol, cu piatra, foarte mare, dată la o parte. Un înger le-a vestit că Iisus a înviat. Ele au alergat și au spus acestea ucenicilor. Evanghelia a patra menționează că prima care a venit la mormânt, aflându-l gol, a fost Maria Magdalena. Și ea a dus vestea ucenicilor. Doi dintre aceștia, Petru și Ioan, au venit și ei la mormânt, în care au și intrat, aflând acolo numai *giulgiurile* cu care fusese înfășurat trupul Domnului și, deoparte, împăturită, *mahrma* ce fusese pusă pe capul Lui. Dar adevărul că Hristos a înviat nu este o simplă concluzie a logicii omenești, pe care femeile mironosițe și mai apoi ucenicii, o trag din faptul că au aflat mormântul gol. Căci, așa cum ne-o și spune Sfântul Matei, iudeii necredincioși au putut da o altă explicație mormântului gol, anume că trupul lui Iisus ar fi fost furat de ucenici. Învierea lui Iisus din morți este o taină dumnezeiască, iar adevărata explicație a mormântului găsit gol și a Învierii Mântuitorului este dată de *îngerul binevestitor*.

Iubiți frați creștini,

Sfintele Evanghelii nu descriu Învierea însăși a lui Iisus. Aceasta se petrecuse deja înainte ca femeile să vină la mormânt. Chiar ostașii, care păzeau mormântul, din porunca sinedriștilor, n-au văzut Învierea, ci numai arătarea înfricoșătoare a îngerului, care a prăvălit piatra de pe ușa mormântului (*Matei* 28, 2-4), cu scopul de a face vădit faptul că, iată, mormântul era gol. Minunea Învierii lui Hristos ține de taina lui Dumnezeu și *ea este revelată prin înger*, a fost primită prin credință și a fost vestită lumii prin propovăduirea Apostolilor.

Alături de descoperirea mormântului gol și a interpretării acestuia de către înger, Sfintele Evanghelii oferă ca temei de neclintit al Învierii Domnului *arătările Sale* către diferite persoane sau grupuri de persoane, începând cu femeile mironosițe, cu Sfântul Petru și până la Saul din Tars, prigonitorul Bisericii.

PASTORALE

tărim duhovnicește și să ne aducem aminte de cuvântul Său dumnezeiesc prin care ne-a îmbărbătat zicând: „*În lume neazuri veți avea, dar îndrăzniți. Eu am biruit lumea*”. A biruit, într-adevăr, păcatul și moartea și ne-a făcut moștenitori ai vieții celei veșnice.

Fie ca lumina Învierii Sale să se reverse îmbelșugat în viețile noastre, să aducă bucurie în casele și familiile noastre, să ne întărească pe toți în credință, nădejde și iubire sfântă.

Reflectând la toate acestea și avându-vă pe fiecare aproape de sufletul meu, vă întâmpin încă o dată cu îndătinata salutare pascală: „*Hristos a înviat!*” și „*Sărbători fericite!*”

Al vostru al tuturor, de tot binele voitor și pururea rugător către Hristos, Biruitorul morții și Domnul Vieții,

† Dr. LAURENȚIU STREZA,
Arhiepiscopul Sibiului și Mitropolitul Ardealului

† IOAN
DIN MILA LUI DUMNEZEU
EPISCOP AL COVASNEI ȘI HARGHITEI

Prin credință – martori ai Învierii

*Iubitului nostru cler, cinului monahal și dreptcredincioșilor creștini, har,
milă și pace de la Dumnezeu Tatăl, iar de la noi, părintească binecuvântare*

*«Dacă ați înviat împreună cu Hristos, căutați cele de sus unde Se
află Hristos, șezând de-a dreapta lui Dumnezeu» (Col. 3, 1)*

HRISTOS A ÎNVIAT !

Iubiți frați și surori în Domnul,

Să mulțumim mai întâi lui Dumnezeu Care ne-a învrednicit să auzim din nou chemarea sfântă a Bisericii noastre strămoșești: „*Veniți de luați lumină, lumină sfântă*”, care ne va descoperi marea taină a iubirii Domnului nostru Iisus Hristos – arvuna învierii noastre.

Oare este o veste mai bună pe care s-o fi auzit omul vreodată în viața sa?! Ni se descoperă așadar taina ridicării și întoarcerii noastre „acasă” pe brațul Celui răstignit de om, braț cu care a biruit vrăjmașul cel mai de temut omului – *moartea*.

„*Căutați cele de sus unde se află Hristos*” spune Sfântul Apostol Pavel colosenilor – acest „de sus” al creștinilor este semnul destinului omului nou care crede în Învierea lui Hristos.

Îngerul de la mormânt proclamă de două ori „crezul” Bisericii noastre: „*A înviat! A înviat din morți!*” – iată realitatea Tainei Pascale.

Femeile mironosițe, mergând spre mormântul Domnului, aveau în minte o întrebare esențială pentru ele, dar al cărei răspuns va fi foarte important pentru credința noastră în Învierea Domnului: „*Și ziceau între ele: Cine ne va prăvăli nouă piatra de*

PASTORALE

la ușa mormântului? Dar ridicându-și ochii, au văzut că piatra care era foarte mare, fusese răsturnată și intrând în mormânt au văzut un tânăr șezând în partea dreaptă, îmbrăcat în veșmânt alb; și s-au spăimântat. Dar el le-a zis: Nu vă-nspăimântați! Căutați pe Iisus Nazarineanul Cel răstignit? A înviat! Nu este aici. Iată locul unde L-au pus." (Mc. 16, 3-6)

Piatra răsturnată și mormântul gol ne demonstrează biruința definitivă a lui Hristos Domnul asupra morții.

Mormântul, în tradiția biblică, era semnul iadului și al morții. Celebrul poet german Goethe a spus: „*Dacă tu vrei să cunoști duhul omului trebuie să cunoști țara sa*”.

Cei ce fac pelerinaje la Locurile Sfinte de la Ierusalim nu sunt invitați să vadă mormântul lui Hristos ca pe al unui erou sau profet, ci ca un mormânt deschis și gol.

Hristos este „*sus*” în slava Tatălui „șezând de-a dreapta lui Dumnezeu”. El este Soarele desăvârșit al celei de-a opta zi – a zilei fără de asfințit.

Noi nu-L căutăm pe Hristos la mormânt cu tristețea unei religii a morților, ci cu bucuria că El a înviat și este în mijlocul nostru într-o veșnicia iubirii Sale.

Mormântul Domnului reprezintă centrul spațial și spiritual al Bisericii, la acest Altar toți creștinii mărturisesc credința pascală – *Învierea Domnului*.

Acesta este semnul fizic și istoric concret al Învierii Domnului, dar vederea lui trebuie să ne ducă mintea la credința în Învierea lui Hristos.

Semn al morții, mormântul se transformă într-o manifestare de viață și lumină; trecem de la comemorarea unui defunct la întâlnirea cu *Viața-Hristos*.

Femeile mironosițe au găsit piatra răsturnată, dar nu au găsit trupul lui Iisus. Hristos Pascal nu poate fi „găsit” ca un obiect, însă este crezut, credință ce ne conduce într-un alt plan spiritual.

A găsi cu propria rațiune și prin propria experiență – este semnul pietrei răsturnate de pe mormânt, însă piatra nu era sigiliul definitiv al trupului lui Iisus Cel Înviat.

Dar a trece de la acest semn la realitatea Învierii nu se poate face decât prin credință.

Nu este ușor să crezi, însă plecând de la experiența și mărturia „părintelui credinței noastre” – Avraam când se îndrepta spre munte să-și aducă jertfă fiul, nu mai avem totuși motive în a nu crede și alte fapte pe care Dumnezeu le-a făcut spre a noastră luminare, ci să credem în „*Cel Ce este*” – *Dumnezeu*.

În acest moment pascal avem în fața noastră o „*Teofanie*” adică o apariție divină, o *irumpere a lui Dumnezeu* în întunecata istorie a omenirii.

Dumnezeu nu mai este undeva departe de noi, nu mai comunică cu noi doar prin îngeri, ci direct și în lumina Sfintei Învieri.

Îngerul introduce în dialogul cu femeile mironosițe un nou verb: „*aduceți-vă aminte ce v-a spus*”.

Aducerea-aminte, din punct de vedere biblic, nu este doar o amintire nostalgică a paradisului pierdut, pierderea memoriei propriului trecut poate însemna ștergerea unei părți din viață.

Aducerea-aminte, în contextul pascal, este diferită și implică prezentul, este vederea că trecutul unei promisiuni se face realitate, este descoperirea unui cuvânt rostit de Hristos-cuvântul nu este mort în momentul în care l-a pronunțat Hristos, ci el va deveni realitate pentru noi. Este aceeași experiență pe care o găsim atunci când Hristos Se afla în fața pâinii și potirului cu vin zicând: „*Aceasta să faceți spre pomenirea Mea.*” (Lc 22, 19)

Femeile, în lumea iudaică, nu erau considerate ca persoane juridice și totuși ele vor da prima mărturie și vor vesti lumii Paștile Domnului.

Viața pământească a lui Hristos printre noi a fost un semn al iubirii prin fapte și cuvinte. El nu a combătut persoane, ci păcatul, *oprindu-se totuși în fața libertății omului*, care putea refuza darul oferit de El – *viața veșnică în Împărăția Cerurilor*.

Iubiți fii duhovnicești,

Calea iubirii lui Iisus Hristos prin lume trece prin Golgota, prin drama care a mântuit lumea prin Jertfa de pe Cruce-adică prin dăruirea absolută.

Astfel mormântul nu este locul unde a fost înălțuită Iubirea. El va marca acea parte din calea iubirii din care rezultă că Hristos a trecut prin moarte și de la moarte la viață: „*De ce pe Cel viu îl căutați între cei morți? Nu este aici, ci a înviat!*” (Lc 24, 5-6)

Hristos nu poate trăi numai în memoria oamenilor ca toate marile personalități ale istoriei *rămase* în mausoleurile lor. Hristos trăiește pentru totdeauna în dumnezeirea Sa eternă. Trecutul istoric al lui Hristos devine prezent în actul tainic al Învierii Sale.

Trecutul, prezentul și viitorul se unesc în Veșnicul Dumnezeu, în Care, prin Înviere, iubirea lui Hristos ne așază și pe noi.

Învierea este deci, bucuria și nădejdea pentru toată făptura. Aceasta este promisiunea făcută de Hristos, scrisă de El în Cartea Vieții cu Sângele vărsat pe Cruce.

Hristos Însuși pe Cruce S-a arătat pe Sine Mielul de jertfă și de „*mâncare*” al Legii celei Noi.

Mielul lui Moise din Vechiul Testament a închipuit și a vestit mai dinainte pe Mielul Hristos, Cel ce S-a jertfit pe Cruce pentru noi toți.

Legea mozaică a slujit drept povățuitor, pedagog către Hristos-sfârșitul Legii și Împlinitorul Scripturilor.

Mărturisind despre sine că nu el este Mesia Cel așteptat, Sfântul Ioan Botezătorul, când a văzut pe Iisus venind spre el, a strigat: „*Iată Mielul lui Dumnezeu, Cel Ce ridică păcatul lumii!*” (In 1, 29)

Mielul Hristos, pe Care L-a arătat și L-a preamărit Sfântul Ioan Botezătorul, cu Sfânt Sângele Său a izbăvit de moartea păcatului și de la veșnica pierzare pe toți fiii lui Adam.

Mielul din legea mozaică trebuia mâncat în întregime; tot astfel Hristos, ne-a dăruit în Sfânta Împărtășanie să ne hrănim cu Prea Curat Trupul Său și *să ne potolim setea noastră duhovnicească* după El cu Prea Cinstitul Său Sânge. „*Cu dor mare am dorit să mănânc aceste Paști cu voi mai înainte ca Eu să pățimesc.*” (Lc 22, 15).

Cu mare dor Hristos a voit să-Și verse Sângele Său pentru răscumpărarea neamului omenesc din împărăția întunericului. „*Hristos pentru toți a murit ca cei ce*

PASTORALE

viază să nu mai trăiască pentru ei înșiși, ci pentru Cel ce a murit și a înviat pentru ei” (2 Cor. 5, 15).

Sfântul Apostol Pavel nădăjduiește cu tărie în ajutorul harului și crede cu tărie că nimic nu-l va despărți de dragostea lui Hristos.

În temeiul botezului primit încă din pruncie și prin credința lui, orice creștin este unit cu Hristos Cel Jertfit și Înviat a treia zi.

Prin Taina Sfintei Împărtășanii credinciosul se naște cu Hristos într-o prăznuire de Paști ce nu se sfârșește niciodată.

Iubiți credincioși,

Peste glia noastră românească s-a abătut nu demult un puternic vânt care lovește în credința noastră și a strămoșilor noștri. Să nu ne lăsăm mințile puse în lanțuri din nou, căci nu se pot pune lanțuri pe creier, ci doar pe mâini și la picioare.

Hristos a fost sărutat de Iuda când L-a vândut, L-a sărutat soarele la asfințit, pe Crucea de pe Golgota, dar noi să nu ne trădăm credința, ci în această zi să sărutăm cu evlavie icoana Învierii Sale.

Adevărul Învierii lui Hristos nu se supune la vot, el este evident – *Adevărul se trăiește*. Prin credință noi devenim martori ai „nevăzului”, ai Învierii lui Hristos.

Când eram copil făceam seara cu mâna la stele știind că acolo sunt cei care ieri m-au învățat să mă însemnez cu semnul biruinței lui Hristos – cu Sfânta Cruce. De voim să ajungem „sus”, a lor credință să nu o părăsim. Unii oameni mai trăiesc și astăzi agonia marelui răspuns: *Ce este dincolo de viață?*

Răspunsul este astăzi pe buzele și în inimile tuturor celor care cred în ziua de astăzi-în ziua a opta, *în ziua cea fără asfințit, în ziua și bucuria Învierii lui Hristos*.

Credința în Înviere ne dă identitate și ne identifică în Univers. Noi, creștinii, trăim într-o civilizație a credinței, a credinței în Înviere; acum se „trage” în ceea ce suntem și în ceea ce credem – *în Înviere*.

Pentru unii, Eminescu este un „cadavru”, Hristos este cel mult un personaj istoric; pentru noi, Eminescu este un geniu al binecuvântatului grai românesc, grai prin care am primit și transmitem mai departe bucuria Învierii, iar Hristos este Fiul lui Dumnezeu, așa cum a mărturisit, în fața evidenței, ostașul păgân roman, pe Golgota.

Dacă și păgânii s-au închinat în fața evidenței divinului, dar voi cei ce nu credeți și doriți să schimbați „formula chimică a Europei” cui vă închinați? Banului și satanei?!

Un intelectual român a fost rugat înainte de 1989 să facă parte dintr-o organizație a drepturilor omului, iar el a răspuns: „*Eu nu sunt om, eu sunt creștin ortodox român*”.

Cinstiți părinți, iubiți frați și surori,

Taina Bisericii nu poate fi înlocuită, căci vârsta de aur a omenirii este cea pe care o trăim în Hristos.

Poporul român nu s-a format în jurul unei ideologii, ci în jurul Bisericii Ortodoxe Române – „dulcea lui Mamă”.

Omul nu este doar o existență spațială, ci o ființă răspândită în timp; prin Învierea Domnului intră în veșnica bucurie a lui Hristos și comuniunea Sfinților, devine astfel o ființă care transcende timpul, intră în eternitate.

Hristos a murit pe Cruce încoronat cu spini, a murit ca un Împărat încoronat și tot ca un Împărat va veni.

Să ne luăm Crucea, fraților, ca să ajungem la Hristos Împăratul Jertfei și al Iubirii.

Să trăim fiecare taina bobului de grâu pentru a răsări întru bucuria întâlnirii cu Hristos Cel Înviat.

Rog pe Cel Atotputernic să vă învrednicească a petrece Sfintele Sărbători ale Învierii Domnului cu pace, sănătate și în bucurie deplină.

Harul Domnului nostru Iisus Hristos, dragostea lui Dumnezeu Tatăl și împărtășirea Sfântului Duh să fie cu voi cu toți.

Al vostru al tuturor de tot binele voitor,

† IOAN SELEJAN
Episcopul Covasnei și Harghitei

II. STUDII ȘI ARTICOLE

O vizită canonică la Rășinari a Mitropolitului Ioan Mețianu

P.S. VISARION Rășinăreanu
Episcop-vicar Sibiu

În 3 iunie 1900, pururea pomenitul mitropolit Ioan Mețianu al Ardealului descindea în mijlocul credincioșilor din frunțașă comună a Mărginimii, Rășinari. Era Duminica Tuturor Sfinților, iar poporul credincios în frunte cu păstorii lui sufletești, Pr. Emilian Cioran – tatăl filosofului Emil Cioran, pr. Iosif Goga – tatăl poetului pătimirii noastre Octavian Goga, și pr. Șerban Cioran cu autoritățile comunale i-au făcut mitropolitului Ioan o primire triumfală.

În biserica mare, de lângă mausoleul mitropolitului Andrei Șaguna, s-a săvârșit Sf. Liturghie arhierască pontificată de mitropolit, iar la sfârșitul ei s-a oficiat un parastas întru pomenirea ctitorilor și binefăcătorilor bisericii și școlii din Rășinari. Cu acest prilej mitropolitul a rostit în fața poporului o impresionantă cuvântare legată de rolul Bisericii și al Școlii în luminarea și cultivarea intelectului uman.

Ierarhul sibian arată care este scopul prezenței sale în comună, aceea de a se ruga împreună cu bunii credincioși de aici în această zi deosebită din calendarul Bisericii, Duminica Tuturor Sfinților. El arată că vine în mijlocul lor ca urmaș al Sfinților Apostoli care au primit de la Mântuitorul Hristos puterea de a conduce poporul spre desăvârșire, de a săvârși sfintele taine și de a-l învăța cuvântul Evangheliei Domnului. El exprimă de asemenea bucuria de a se reculege la mormântul înaintașului său în scaun mitropolitul Andrei baron de Șaguna, ce-și doarme somnul la umbra mausoleului ridicat de către posteritate în semn de omagiu. El dezvoltă apoi în chip pedagogic dorința omului de a progresa material și spiritual, arătând că acest lucru nu se poate face decât prin lumina-rea sufletului prin știință și prin credință. Cele două focare ale progresului, Biserica și Școala, sunt indicate ca surse singure ale fericirii și aici, pe pământ, și dincolo în ceruri pentru fiecare om. Folosind imagini plastice și sugestive luate din natură ca și din viața de zi cu zi, mitropolitul arată în chip magistral folosul învățăturii în scopul propășirii unei comunități și implicit a unui neam pe calea fericirii și a desăvârșirii.

Făcând o legătură patetică între Sfinții Bisericii prăznuiți în acea duminică cu marii înaintași și ctitori ai neamului românesc, el arată că numai prin învățatură și prin

credință se poate ajunge la nemurire în conștiința posterității. Așa cum sfinții luminați de har în Școala Sf. Duh au devenit ei înșiși lumini călăuzitoare pentru cei de peste veacuri, tot așa și credincioșii prin cercetarea Sf. Biserici și a Școlii pot ajunge la desăvârșirea și la fericirea veșnică.

Și din această cuvântare, păstrată în manuscris, reiese grija deosebită a mitropolitului Ioan Mețianu pentru păstoriții săi, dragostea lui jertfelnică pentru propășirea lor materială și spirituală și mai ales importanța pe care el o acordă Școlii românești care alături de Biserică au fost cei doi factori civilizatori și mobilizatori ai poporului român din Transilvania.

De la rostirea acestei frumoase cuvântări au trecut peste 100 de ani, dar ideile ce se desprind din ea sunt pe deplin actuale în societatea românească aflată încă la răscruce. Fie ca de acolo de la umbra Bisericii „Buna-Vestire”, din Groapă-Sibiu, unde-și doarme somnul lin Mitropolitul Ioan Mețianu, să vegheze mereu cu aceeași dragoste și bunătate asupra Bisericii și asupra Școlii românești.

† Dr. Visarion Rășinăreanu
Episcop-vicar, Sibiu

Vorbire ținută la Rășinari în Duminica tuturor sfinților 1900

Când Domnul și Mântuitorul nostru Iisus Hristos după îndeplinirea opului, lucrului celui mare și minunat al mântuirii noastre, avea a se reîntoarce la Dumnezeu părintele Său, de unde și venise, mai înainte de aceasta, pentru ca popoarele să nu rămână fără povătuire și conducere le-a încredințat povătuirii sfinților săi Apostoli și următorilor după vremi cu îndatorirea ca să le învețe și lumineze cu adevărata luminare a cunoștinței de Dumnezeu zicându-le „mergând învățați toate popoarele...”

Din darul lui Dumnezeu învrednicindu-mă și eu a fi unul dintre următorii acestor sfinți apostoli cu mare bucurie am venit azi aici, în această comună frumoasă, iubiților mei fii sufletești, nu numai să mă închin acestui loc renumit, satul și adăpostul chiriarhilor noștri de odinioară în timpuri grele de răstriașe, care e acum locul de repaos vecinic al întâiului și marelui nostru arhiepiscop și Mitropolit Andrei Baron de Șaguna, de amintire în veci binecuvântată, apoi să vă cercetez și pe voi ca pre unii dintre cei mai aleși fii ai Bisericii și Națiunii noastre și să mă rog și împreună cu voi lui Dumnezeu, de binele și fericirea Voastră dar totodată să-mi împlinesc și aceea Sfântă datorință ce mi-o impune porunca Domnului nostru Iisus Hristos de a vă adresa și câteva cuvinte de învățătură.

Și ce alta să vă spun decât ceea ce și voi înșivă știți că deși cea mai mare dorință a oamenilor după care aleargă de la naștere până la moarte este să ajungă cât mai bine în această viață, și după aceea și fericirea cea veșnică din cealaltă lume, totuși de vom privi în lume ori chiar numai în jurul nostru vom afla că numai o parte dintre oameni și încă ce mai mică pot ajunge acea dorință în oarecare măsură, precând o altă parte și încă cea mai mare, e departe de ajungerea ei.

STUDII ȘI ARTICOLE

În fața acestei deosebiri, unii oameni țin ce Dumnezeu ar fi voind, ca unii să fie mai mulțumiți iar alții mai nemulțumiți cu soarta lor, dar dacă vom cugeta că Dumnezeu este deopotrivă Tatăl nostru al tuturor, că El, pentru toți deopotrivă a făcut lumea aceasta cu toate bunurile ei, punând-o la întrebuintărea tuturor precum zice la Facere „creșteți și vă înmulțiți și stăpâniți pământul” atunci nu putem nici presupune că Dumnezeu ar fi voit așa. Căci precum un părinte pământesc aleargă și trudește zi și noapte făcând tot ce poate pentru norocirea fiilor săi și dacă nu toți fiu lui ci numai unii din aceia se văd norociți, nu se poate zice că părinții ar fi cauza celor nenorociți și numai acei fii înșiși, tot asemenea și cu atât mai puțin s-ar putea crede aceasta despre Dumnezeu părintele nostru cel prea bun. Aceasta ne-o dovedește și Sf. Evanghelie zicând „dacă voi răi fiind știți da cele bune fiilor voștri cu cât mai mult vă va da vouă acela acela Dumnezeu Tatăl nostru cel de ceruri”. De unde se vede că ajungerea binelui și a fericirii după care alergăm de la naștere până la moarte, pre lângă ajutorul lui Dumnezeu, este strâns legată și de vrednicia omului căci prin urmare omul cel vrednic înaintează în toate pre când cel nevrednic înapoiază în toate. Iar vrednicia fiecăruia este legată, condiționată de luminarea sufletului, carele este conducătorul, povătuitorul, și sfătuitorul nostru în toate lucrările și împrejurările vieții.

Pentru a vă arăta că sufletul este sfătuitorul și povătuitorul nostru în toate lucrările noastre vă voi spune ceea ce și voi înșivă ați observat și experiat. Știu că fiecăruia dintre voi se va fi întâmplat de multe ori să fie numai singur în casă, la călătorie, în câmp și alte asemenea. De asemenea știu că deși ați fost numai singuri, totuși v-ați gândit și ați vorbit cu voi înșivă, căci gândirea e o vorbire a omului cu sufletul său, unul cum să facă cutare lucru, altul cutare întreprindere, al treilea cum să-și norocească familia, al patrulea cum să scape de cutare necaz și alte asemenea. Deci vă întreab cu cine ați vorbit și v-ați sfătuit fiind numai singuri. Desigur nu cu altul, ci numai cu acea scânteie divină dată omului de Dumnezeu, din suflarea sa cea dumnezeiască, ca să-l conducă la binele posibil pe această lume și la fericirea eternă din cealaltă lume. Dar apoi când cineva face o faptă bună de care nu știe altul, cine îi spune omului că aceea este faptă bună ? și cine îi face mulțumire și bucurie ? Sau când omul face o faptă rea de care nu mai știe nimeni, cine îl mustră și îl neliniștește zi și noapte decât iarăși sufletul. Cine face chiar și pre copii să roșească în față de câte ori fac greșeli ?

Superioritatea sufletului o recunosc și dobitoacele căci altcum, cum s-ar supune boul sau calul și unui copil de o sută de ori mai slab în putere decât acela ? Pentru ca sufletul să poată conduce pe om bine și înțelepțește numai la cele bune și folositoare ferindu-l de cele rele și stricătioase, este neapărat de lipsă să fie cât mai deștept și mai luminat căci precum atunci când are cineva un pământ oricât de bun, acela nu va rodi de nu va fi bine lucrat și cultivat ci cu cât va lucra și cultiva mai bine acela, cu atât va rodi mai mult, tot asemenea se are lucru și cu luminarea și cultivarea sufletului. Precum atunci când are cineva în casa sa o lumină cât de mare, dacă nu o va aprinde în întunericul nopții, omul se va poticni, tot asemenea se are lucrul și cu sufletul neluminat și întunecat.

Pentru asemenea luminare a sufletului s-au întrunit oamenii și în societăți religioase, au ridicat biserici și școli de tot felul înzestrându-le cu preoți și învățători, pentru aceea s-a așezat și anumite zile de întrunire la biserici și școli, pentru aceea a poruncit și Domnului nostru Iisus Hristos apostolilor Lui și următorilor lor după timpuri zicându-le „mergând învățați toate popoarele”, mai ales de aceea am venit și eu azi între voi iubiților mei să vă sfătuiesc părintește ba chiar să vă rog să îmbrățișați din tot sufletul vostru, învățătura, cultura și lumina în măsură tot mai mare precum fac aceasta și celelalte popoare și națiuni conlocuitoare. Și anume să creșteți adulți, să vă siliți a vă cultiva și lumina din cercetarea bisericii, în Duminici și Sărbători unde se predau scrierile Sf. evangheliști și apostoli, ale Sf. prooroci, ale sfinților părinți ca tot atâtea izvoare de învățături folositoare, iar cei tineri să pună bază învățaturii din regulata cercetare a Școlii. De câtă lipsă e lumina și învățătura pentru noi oamenii care din vitregitatea timpurilor am rămas mai înapoi altora, veți înțelege și mai bine dacă vă voi spune că în lume decurge din veci o luptă de existență pentru traiul vieții, ce se arată în tot ce viază începând de la cel mai mic firicel de iarbă, până la cea mai aleasă ființă a omului. Poate veți fi observat și voi iubiților că 5-6 fericile de iarbă ori sămănătură, din una și aceeași palmă de pământ, se întrec întru sine, care de care să ocupe mai mult teren de dezvoltare iar dacă unul izbutește să ocupe mai mult acela se și dezvoltă mai bine decât celelalte însă tot numai în scăderea celorlalte.

De aici vine că firicele din aceeași palmă de loc nu sunt asemenea, ci unele mai înaintate, altele mai înapoiate. Tot de aici urmează că cu cât mai frumos se dezvoltă unele, cu atât mai mult înapoiază altele, până ce se vestejesc și pier. Astfel decurge acum lupta de existență și între om și om, ba chiar și între frate și frate și cu atât mai mult între popor și popor, care luptă și are izvorul în simțul de conservare al oamenilor, luptând fiecarele om ca și fiecare popor pentru a trăi și apoi muri. De veți fi fost cu luare aminte veți fi văzut chiar și aici în această comună, cum fiecarele dintre voi se silește a ocupa tot mai mult teren de dezvoltare, atrăgând tot mai mult la sine, pentru ca cu atât mai puțin să rămână altora, tot așa urmează și popoarele și națiunile.

Dar nu trebuie să vă spun că acea luptă nu se poartă cu arme fizice, cu pușca și sabia, ci numai cu armele minții și ale înțelepciunii, provenitoare din luminarea sufletului. Dar nici aceea nu trebuie să vă spun că luptând un om, ori un popor mai bine înarmat cu altul neînarmat, acesta desigur va fi învins.

De unde urmează că dacă voim și noi a exista, a trăi și a nu pieri în lupta de existență, precum au pierit mulțime de popoare, pre care numai istoria le mai amintește, atunci trebuie să ne înarmăm și noi cât mai bine cu lumina minții și a sufletului. Aceasta să o facem cu atât mai mult căci din luminarea sufletului urmează tot binele posibil aici și fericirea din cealaltă lume, urmează bunăstarea mare și o mulțime de fapte bune, plăcute lui Dumnezeu și oamenilor, fapte și virtuți care ne fac nemuritori și ne fac o plăcută amintire la posteritate peste zeci și sute de ani. Dovadă despre aceasta e chiar și sărbătoarea de azi a pomenirii tuturor sfinților care încă e o urmare a unor virtuți și fapte morale provenitoare din luminarea sufletului pe baza credinței

în Dumnezeu. Deși au trecut mai mult de o mie de ani de când au trăit și au murit acei fericiți bărbați și femei sfinți, a căror pomenire o serbăm azi, totuși pomenirea lor nu s-a șters și nu se va șterge până va exista lumea și creștinătatea. Căci nu se pot șterge virtuțile lor cele frumoase și faptele lor cele mărețe. Când sfânta maică Biserica a orânduit în tot anul serbarea amintirii lor, n-a făcut aceasta numai ca noi să ne întrunim la rugăciune cerându-le și intervenirea lor la Dumnezeu pentru noi ci și pentru ca din virtuțile lor cele frumoase și din faptele lor cele mărețe să luăm și noi îndemn de atari virtuți și fapte mărețe pentru ca și amintirea noastră după moarte, să rămână în plăcută pomenire la posteritate. Că maică bună sfânta Biserică străbună își aduce ea aminte de fii săi iubiți până în cele mai depărtate timpuri, veți înțelege iubiților nu numai din aceasta dar și din parastasul săvârșit acum aici, pentru fericiții și vrednicii voștri părinți, frați și surori care odihnesc în aceste morminte. Veți înțelege iubiților mai ales dacă vă voi spune că nici această pomenire n-am săvârșit-o, numai ca să ne rugăm Domnului pentru odihna sufletelor lor, ci totodată și ca să ne mai amintim și de vrednicia lor. Să ne amintim că dacă ei în timpuri mai vechi, au ridicat aceste două biserici frumoase, dimpreună cu școalele cele pompoase pentru luminarea și cultivarea voastră, atunci cu atât mai mult trebuie să urmați voi exemplul lor pe calea culturii și a învățaturii moral-religioase.

Deci dar ce vă pot recomanda mai cu căldură la această ocaziune, decât să puneți tot mai mare preț pe cultura și luminarea sufletelor voastre, în măsura tot mai mare căci numai făcând așa veți putea căuta la vorbă mai bună, iar altfel vorba voastră va deveni tot rea, ca a tuturor celor ce desconsideră cultura și lumina minții și a sufletului. Dar fiindcă la toate acestea pe lângă silințele noastre, se mai cere și darul și ajutorul lui Dumnezeu, de care se împărtășesc numai cei ce țin, cu tărie la credința în Dumnezeu și cei ce și cultura și lumina o întemeiază pe acea credință. Așa să țineți și voi cu toată tăria la acea credință și să rugați pe Dumnezeu a vă ajuta la luminarea voastră în măsura tot mai mare.

Spre scopul acesta cercetați cât mai regulat biserica, ascultând în toată evlavie sfintele slujbe pentru ca și din acestea să vă înmulțiți cunoștințele. Străduiți-vă la lucrurile voastre, cruțați agonisita voastră și nu o cheltuiți cu ușurință pe lucrări netrebnice, cum este și luxul și altele, fără de care puteți fi, aveți pace, dragoste și bună înțelegere nu numai în casele și familiile voastre dar și cu alții și mai ales în afacerile obștești ale comunei, bisericii și școlii căci numai acolo e și binecuvântarea lui Dumnezeu, iar unde lipsește pacea și dragostea se încuibă toate relele. Ba după zisa Sfintei Scripturi „toată cetatea sau casa ce se împărachează (dezbină) întru sine nu va sta”. Păstrați și în viitor credința și loialitatea către Majestatea sa gloriosul nostru Rege Francisc Iosif I, feriți-vă de rău și faceți bine ca să se pogoare Darul și binecuvântarea cerului în casele și familiile voastre, asupra câmpurilor și altor întreprinderi ale noastre, acum și întru mulți ani fericiți. AMIN!

O vizită canonică la Rășinari a Mitropolitului Ioan Meșianu

Metropolitan Ioan Meșianu's Canonical Visit to Rășinari. Metropolitan Ioan Meșianu made a canonical visit to Rășinari, near Sibiu, on June 3, 1900, on All Saints Sunday. The purpose of his visit was twofold: to pray and compose himself at the grave of his predecessor, Andrei Șaguna, the Metropolitan of Transylvania; and to pray together with the believers in Rășinari, during the Holy Liturgy. On this occasion, he held a rich and elevated speech, in which he emphasized the indestructible bond between the Church and School and their role in the shaping of human character, in the enlightenment and advancement of our people. The speech revealed once again the great care Metropolitan Ioan Meșianu had for his flock, as well as his struggle to strengthen their love for Christian and cultural values, the only values that are able to make people happy in their life here on earth and in the kingdom to come.

Moștenirea patristică și modernitatea*

Episcopul Hilarion Alfeyev

Episcop de Viena și Austria și reprezentant al Bisericii Ortodoxe Ruse
la Instituțiile Europene

1. Credința Părinților

Sfântul Ioan Damaschin (sec. VIII) definea Tradiția Bisericii ca „limitele puse de Sfinții Părinți”¹. Chiar mai devreme, Sf. Athanasie al Alexandriei (sec. IV) vorbea despre “Tradiția inițială” și despre „credința Bisericii universale, pe care Domnul a lăsat-o, care a fost predicată de Apostoli și pe care Părinții au păstrat-o” (Epistola către Serapion I, 28)². Aceste cuvinte exprimă esența credinței noastre ca și „credință apostolică”, „credință a Părinților”, „credință ortodoxă”³, credință fondată pe Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție, un component inseparabil, care sunt operele Sfinților Părinți.

Este foarte evident de ce credința creștină trebuie să fie „apostolică”: transmisă de Dumnezeu Cuvântul Întrupat, ea le-a fost dată Apostolilor ca un talant ce trebuie înmulțit, cu scopul de a obține un rezultat de 30, 60 sau 100 de ori mai mare în istoria diferitelor națiuni. Este foarte clar de ce credința noastră trebuie să fie „ortodoxă”, o percepție justă a lui Dumnezeu este esențială pentru mântuire, în timp ce o înțelegere greșită a lui Dumnezeu ar duce la decădere spirituală.

Dar de ce trebuie credința să fie „patristică”? Poate că aici este vorba de o identificare inevitabilă a Ortodoxiei cu „vremurile străvechi ale Părinților”? Probabil, creștinii trebuie să se întoarcă constant spre trecut și să nu trăiască în prezent, nici să lucreze pentru viitor? Poate idealul nostru trebuie să fie o anumită „vârstă de aur” în

* Referat susținut la al IX-lea Congres Internațional dedicat spiritualității și monahismului rus, Bose, Italia, 20 septembrie 2001 (n. tr. Episcopul Hilarion Alfeyev este fără îndoială unul dintre cei mai prolifici teologi ortodocși ai vremii noastre și totodată și cel mai cunoscut tânăr teolog rus în mediile teologice din întreaga lume. Profund și în același timp sociabil, episcopul Hilarion își cântărește cu mult tact orice frază și orice luare de poziție. Nu greșim dacă afirmăm că Prea Sfinția Sa poartă pe umerii săi alături de Mitropolitul Chiril de Smolensk și Kaliningrad imaginea externă a Patriarhiei Moscovei. Doriința traducerii acestui referat a venit ca urmare firească a ascultării unei conferințe a Prea Sfinției Sale la Tesalonic în toamna anului 2003 și, astfel, a cunoașterii sale directe. Referatul tradus din limba engleză a fost preluat de pe site-ul autorului www.en.hilarion.orthodoxia.org neumblându-se deloc la aparatul bibliografic).

¹ *A Treia Apologie împotriva celor care condamnă sfintele icoane*, PG 94, 1356C.

² *Scrisoare către Serapion I*, 28.

³ *Sinodicon*. Duminica Ortodoxiei.

care iluștrii Părinți ai Bisericii au trăit (în sec. IV, de exemplu) și spre care ar trebui să se îndrepte? Sau formarea tradiției noastre teologice și ecleziastice a fost împlinită în „epoca patristică” și în consecință nici o înnoire nu trebuie să aibe loc în teologia ortodoxă și-n viața Bisericii în general?

Dacă astfel stau lucrurile – și sunt mulți care cred aceasta – atunci sarcina noastră esențială ar fi aceea de a păstra ceea ce ne-a rămas din moștenirea bizantină și rusă și a proteja Ortodoxia de tendințele maladive ale timpurilor moderne. Unii acționează exact în acest mod, respingând cu teamă schimbările modernității, se dedică în întregime păstrării a ceea ce ei au primit ca învățătură tradițională a Bisericii Ortodoxe, explicând că în timpurile prezente, ale unei „apostazii universale”, nici o înțelegere creativă a Tradiției nu este folositoare, de vreme ce totul a fost deja înțeles și demonstrat de Părinții veacurilor anterioare. Acestor apărători ai unei „Ortodoxii conservatoare” le face plăcere să apeleze ca la o regulă la „învățăturile Sfinților Părinți” dar în realitate nu cunosc doctrina patristică: folosesc anumite noțiuni patristice izolate pentru a-și justifica propriile lor teorii și idei, fără a studia teologia patristică în întreaga ei pluralitate și totalitate.

Nimeni nu respinge necesitatea conservării moștenirii patristice. Elementul „protector” este reliefat în cuvintele Sfântului Athanasie date mai sus: Părinții au păstrat Sfânta Tradiție pentru noi. Dar au conservat ei această moștenire ca ceva mort, ca pe un talant îngropat... Au scris Părinții cărți pentru a le așeza pe rafturi și a le șterge de praf din când în când sau pentru a le consulta pentru vreun anumit citat?

Dacă noi ne concentrăm doar asupra protejării și conservării a ceea ce a fost acumulat de către Părinți înainte de noi, atunci totul e simplu și sarcina noastră nu are nimic extraordinar. Dar dacă sarcina noastră este de a investi talantul moștenirii patristice, atunci suntem confrunțați noi înșine cu o mare responsabilitate, constând nu numai în studierea operelor Părinților, dar de asemenea și interpretarea lor în lumina experienței contemporane; aceasta implică o interpretare a experienței noastre contemporane în lumina învățăturii Părinților. Aceasta înseamnă nu numai studierea Părinților, responsabilitatea noastră fiind de asemenea și aceea de a gândi patristic și de a trăi patristic. Pentru că nu vom fi în stare să îi înțelegem pe Părinți, dacă nu le împărtășim experiența și năzuințele, până la un anumit nivel.

Această răspundere este grandioasă și constituie o sursă de inspirație, în același timp destul de riscantă. Precum nimeni dintre cei care decid să-și investească „talentul” nu e privat de eșec, tot astfel nici un teolog care încearcă o abordare a moștenirii patristice într-un mod creativ, nu este scutit de eroare. Distanța – în timp, cultură și spiritualitate – între Părinți și noi este atât de (prea)mare, pare prea dificil de a depăși obstacolele ce apar în fața noastră atunci când încercăm să pătrundem în duhul Părinților. Dar fără depășirea acestor obstacole, chiar și cu prețul greșelilor noastre, nu putem împlini această misiune încredințată nouă, ca și membri ai Bisericii Ortodoxe în epoca modernă. Această misiune constă nu numai în capacitatea de a face credința noastră în întregime „patristică”, dar de asemenea de a o prezenta într-un limbaj accesibil omului sec. XXI.

Operele patristice nu sunt piese de muzeu și „credința patristică” nu trebuie înțeleasă doar ca o moștenire a secolelor trecute. Părerea că Sfinții Părinți sunt teologi ai trecutului este destul de răspândită în vremurile noastre. Acest trecut e definit în mod diferit. Potrivit unora, perioada patristică se sfârșește în sec. VII cu Sf. Ioan Damaschin și a sa Expunere exactă a Credenței Ortodoxe, însumând câteva secole de dispută teologică. Alții fixează sfârșitul ei în sec. XI, cu schisma finală între prima și a doua Romă, Constantinopolul a căzut, sau în 1917, cu căderea celei „de-a treia Rome”, Moscova, ca și capitală a unui imperiu ortodox. Astfel o reîntoarcere la „sursele patristice” este percepută ca o reîntoarcere în trecut și o restaurare a secolelor VII, XV sau XIX.

Acest punct de vedere trebuie însă respins. Așa cum spune pr. Georges Florovsky: „Biserica încă posedă autoritatea pe care a avut-o în vremurile trecute, căci Duhul Sfânt nu o animă mai puțin decât în vremurile trecute”; de aceea nu e posibil să limităm „perioada patristică la o perioadă istorică sau alta⁴. Un foarte cunoscut teolog contemporan, episcopul Kallistos (Ware) de Diokleia spune: „Un ortodox nu trebuie în mod simplu să-i știe și să-i citeze pe Părinți, el trebuie să pătrundă în spiritul Părinților și să dobândească o gândire (minte) patristică”. El trebuie să-i considere pe Părinți nu doar ca pe o moștenire a trecutului, ci și ca pe o mărturie vie și contemporani. Episcopul Kallistos nu consideră că epoca patristică s-a sfârșit în secolul V sau VIII; epoca patristică a Bisericii continuă până azi:

Cu adevărat, este foarte periculos să-i privești pe „Părinți” ca și un cerc închis de scrieri, aparținând trecutului, pentru că nu poate epoca noastră produce un nou Vasile sau Athanasie? A spune că nu mai pot fi părinți înseamnă a sugera că Duhul Sfânt a părăsit Biserica⁵.

Astfel, mărturisirea unei „credențe patristice” implică nu numai studierea operelor patristice, dar și efortul de a transpune testamentul Părinților în viață, dar și să crezi că epoca noastră nu e mai puțin „patristică” decât oricare alta. „Epoca de aur” inaugurată de Hristos, Apostoli și Părinții timpurii se continuă în operele Părinților Bisericii vremii noastre; și va continua atâta vreme cât Biserica lui Hristos va fi prezentă în lume și Duhul Sfânt va exista în ea.

2. Consensus patrum

Mulți s-au obișnuit să vorbească de „Sfinții Părinți” ca și când ar fi vorba de un grup de oameni care au lucrat împreună și au scris cam același lucru. În realitate Părinții Bisericii sunt oameni care au trăit în epoci diferite și au scris în contexte culturale, istorice-eclesiale și teologice diferite și care uneori s-au angajat în controverse unul cu altul (este suficient să menționăm aici pe Sf. Ioan Hrisostom și Sf. Epifanie al Ciprului, Sf. Chiril de Alexandria și Theodore de Cyr, Sf. Iosif de Volokolamsk și Sf. Nil de Sora).

⁴ Pr. Georges Florovsky, „St. Gregory Palamas and the Tradition of the Fathers”, în *The Collected Works of Georges Florovsky*, vol. I, *Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View*, Vaduz, 1987, p. 105-20.

⁵ Bishop Kallistos Ware, *The Orthodox Church*, Londra, 1992, p. 212.

Pe lângă aceasta, unii Părinți și-au exprimat așa-numitele „opinii teologice particulare” (theologumena)⁶, care n-au fost acceptate de pleroma Bisericii. Cineva poate întreba în legătură cu aceasta: dacă este permis să se vorbească despre „învățătura Sfinților Părinți”, ca și despre un sistem teologic unic și coerent, sau ar trebui ca expresia „teologie patristică” să fie folosită doar ca un termen generic (în sensul în care vorbim, de exemplu, de „filosofia greacă”)?

Voi încerca să răspund la această întrebare imediat. Pentru moment, aș vrea să mai adresez o întrebare: cum ar trebui așa-zisul „consensus patrum”, „consonanța Părinților”, să fie înțeles? Acest concept împrumutat din teologia apuseană este destul de discutabil (problematic). Unii înțeleg „consensus patrum” ca un fel de „opere teologice” sau „numitor comun” al gândirii patristice, creat prin amputarea de la fiecare autor a ceea ce este personal. Alții cred că „consonanța Părinților” presupune consensul lor în probleme esențiale, cu posibilitatea unor divergențe în probleme minore. Personal, sunt de acord cu al doilea aspect. Cred, după cum am spus cu o altă ocazie⁷, că multe opinii personale ale Părinților, roadele căutării spirituale ale oamenilor de credință inspirați de Dumnezeu, nu trebuie în mod artificial prezentate (trunchiate) în vederea creării câtorva sisteme (scheme) teologice simplificate sau „summe”.

Această înțelegere a „consensului Părinților” a fost criticată, permițând oricărei Biserici opinii personale patristice – chiar dacă ele sunt în dezacord cu cele ale altor Părinți – să fie „fundamentate” (adică adaptate sau armonizate) față de „consensus”. Nu este nici o discuție a „fundamentării” lucrurilor. Am prezentat acest punct de vedere, că dacă părinții sunt de acord în problemele esențiale, opiniile în subiecte personale se pot modifica (pot fi schimbătoare) și astfel, când operele unui Părinte prezintă o opinie ce contrazice învățăturile altor Părinți, nu ar trebui să ezităm să o respingem ca o „opinie teologică personală”, care cade dincolo de „consensusul Părinților”. Este de asemenea lipsit de sens să încercăm și să dovedim, împotriva factorilor ereticismului textual, că textele patristice conținând astfel de opinii erau în mod fals atribuite sau distorsionate deeretici. Chiar dacă o astfel de opinie teologică era „personală” și dacă ceilalți Părinți nu erau de acord cu ea, asta nu înseamnă în mod automat că se plasează în afara „consensului”.

Aș prezenta „opinia personală” a Sfântului Simeon Noul Teolog că puterea „de-a lega și de-a dezlega” nu aparține tuturor preoților ci doar celor care „slujesc în misiunea preoțească a Evangheliei, în duhul smereniei și duc o viață responsabilă”⁸. Este insuficient să primești „hirotonia doar de la oameni” (ek anthropon heirotonian)⁹, ci trebuie să fii „rânduit (predestinat)” (proheiristheis), adică să fi ales (proclamat) de Dumnezeu prin Duhul Sfânt¹⁰.

⁶ Termenul a fost introdus în limbajul științific de Basil Bolotov.

⁷ Cf. Ierom. Hilarion Alfeyev, *Taina credinței: o introducere în Teologia Dogmatică Ortodoxă*, Moscova, 1996, p. 9-10 (în rusă).

⁸ Sf. Simeon Noul Teolog, *Discurs catehetic*, 28, 263-265.

⁹ *Ibidem*, 28, 292-293.

¹⁰ Sf. Simeon Noul Teolog, *Discurs etic*, 6, 428.

Nici călugării prin aspectul lor exterior (scrie Sfântul Simeon), nici cei hirotoniți și învredniciți de treapta preoției, nici cei dăruți cu demnitatea episcopală – patriarhi, aș zice, mitropoliți sau episcopi – n-au primit de la Dumnezeu puterea de a ierta păcatele doar așa, doar prin prisma hirotoniei și a demnității – aceasta să nu fie. Ei sunt doar îngăduiți să săvârșească tainele (hierourgein), și încă doar acei preoți, episcopi și călugări care pot fi numărați printre ucenicii lui Hristos prin puritatea lor¹¹.

La o primă abordare, această perspectivă poate fi percepută ca apropiată de donatism, care pretinde că tainele săvârșite de preoți nevrednici nu pot fi valide. Dar există totuși câteva argumente (motive) care ne permit să vedem în cuvintele lui Simeon mai mult decât afirmația donatistă că validitatea tainelor săvârșite de un preot depinde de starea sa morală. În primul rând, textele de mai sus ale lui Simeon nu pun atât de mult problema validității tainelor săvârșite de preoți nevrednici, ci reliefează nevoia primirii unei chemări personale de la Dumnezeu înainte de a exersa misiunea paternității spirituale, cu alte cuvinte „puterea de a lega și de a dezlega” ar trebui să fie „meritată” de preot prin intermediul perfecțiunii sale morale. În al doilea rând, tradiția Răsăriteană nu și-a exprimat niciodată în mod deschis opinia, ca și Apusul, că validitatea tainelor este independentă de calitățile preotului¹². În al treilea rând, este imposibil să nu se remarce faptul că, în afirmarea acestor gânduri, Simeon folosește învățăturile Părinților anteriori. Cu mult înainte de Simeon, Sf. Grigorie Teologul a afirmat că atâta timp cât un om nu s-a ridicat deasupra patimilor sale și nu și-a curățit mintea, ar trebui să nu ia slujirea preoțească asupra sa¹³. Precum Sf. Grigorie spune: „Un om trebuie să fie el însuși curat înainte de a-i curăța pe alții; el însuși să devină înțelept pentru a-i înțelepti pe alții; să devină lumină și după aceea să dea lumină; să fie în apropierea lui Dumnezeu și astfel să-i aducă și pe alții; să se sfințească și apoi să sfințească”¹⁴. Deopotrivă Grigorie și Simeon aveau o înțelegere foarte elaborată a preoției și ambii erau preocupați de statutul moral deprimat al episcopului și clerului timpului lor.

Trebuie de asemenea să se ia în considerare că Simeon Noul Teolog a trăit în vremurile post-iconoclase, când autoritatea ierarhică a clerului printre simplii credincioși era foarte scăzută; mulți preferând să se spovedească la călugări chiar nehirotoniți. Statutul moral al clerului a fost așadar o „problemă a vremii” și destinul Bisericii în anii ce urmau depindea de rezolvarea ei. Mijlocul principal de restabilire a încrederii față de ierarhie era ameliorarea nivelului moral al acesteia din urmă. Acestea erau problemele ce creau neliniște lui Simeon Noul Teolog: exigența, precum și evaluarea critică a ierarhiei și a clerului trebuie înțelese în contextul acestei probleme.

¹¹ Sf. Simeon Noul Teolog, *Tratat despre Mărturisire*.

¹² Cel puțin un text liturgic al Bisericii Răsăritene e cunoscut ca referindu-se la legătura dintre calitățile morale ale preotului și eficacitatea Tainelor administrate de el: rugăciunea citită de preot în timpul Liturghiei Sf. Vasile cel Mare: „Nu depărta, din cauza păcatelor mele, venirea Sfântului Duh peste aceste daruri ce Ți sunt puse înainte”. Acest text nu oferă o afirmație directă asupra faptului că păcatele preotului împiedică acțiunea harului și, prin aceasta, eficacitatea Tainei; dar nici nu exclude această posibilitate.

¹³ Sf. Grigorie Teologul, *Discurs*, 2, 91.

¹⁴ Sf. Grigorie Teologul, *Discurs*, 2, 71; cf. *Discurs*, 2, 95, 8-27.

S-ar putea pune întrebarea următoare: dacă doi Părinți ai Bisericii exprimă opinii contradictorii asupra aceleiași probleme, atunci unde trebuie căutat adevărul? Consider această întrebare a fi una inacceptabil de simplă. Este un singur adevăr, după cum spune Clement al Alexandriei: „Calea spre adevăr este una”, dar în ea, „asemenea unui fluviu peren, afluenți curg din toate direcțiile”¹⁵. Unul și același adevăr poate fi exprimat diferit de Părinți diferiți, în timpuri diferite, în limbi diferite, în contexte diferite. În plus, unul și același adevăr poate avea câteva aspecte și fiecare din ele poate fi subliniat, evidențiat, dezvoltat sau, din contră, lăsat în obscuritate. Adevărul are multe fațete, multe forme și este dialectic. De exemplu, teza că tainele săvârșite de un preot care a fost hirotonit canonic de un episcop sunt valide. Dar nu mai puțin adevărată este antiteza după care expresia morală (caracterul etic) al preotului trebuie să corespundă cu înălțimea demnității și a tainelor ce le săvârșește. Între aceste două afirmații rămâne un câmp destul de larg în cadrul căruia o sinteză teologică poate fi gândită.

Tot ce se găsește în limitele acestui spațiu este, depinde de „consensus patrum”, tot ce este în afară este erezie. Donatismul, care iese din limitele consensului, este erezie, în schimb învățătura Sfântului Simeon Noul Teolog „despre puterea de a lega și a dezlega”, care se găsește în aceste limite, este absolut ortodoxă – chiar dacă este diferită de opiniile exprimate de alți Părinți, care au trăit în alte contexte istorice, au scris în alte limbi și au evidențiat alte aspecte ale aceleiași adevăr.

În plus, unul și același adevăr poate dobândi diferite exprimări terminologice. Cel mai cunoscut exemplu este acela al doctrinelor celui de-al III-lea și al IV-lea Sinod Ecumenic despre divino-umanitatea lui Iisus Hristos. Al III-lea Sinod Ecumenic (cel din Efes) a exprimat această învățătură în termenii hristologiei alexandrine, bazându-se pe învățătura Sfântului Chiril al Alexandriei (mergând înapoi la Apolinarie) despre subiectul „unei naturi întrupate a lui Dumnezeu Cuvântul”. Al IV-lea Sinod Ecumenic (cel din Calcedon), din contră, înarmat cu tradiția hristologică antiohiană, sublinia cele „două naturi” ale lui Hristos. Reprezentată de cei mai fini purtători de cuvânt ai ei, nici tradiția alexandrină, nici cea antiohiană, nu au pus la îndoială plenitudinea divinității lui Hristos și a umanității Sale; ambele afirmând că Hristos este „consubstanțial cu Tatăl după divinitate și Același consubstanțial cu noi după umanitate”. Astfel, unul și același adevăr al deplinătății divinității și umanității în Hristos, a fost exprimat diferit de către două tradiții teologice, ambele exprimări dovedindu-se în esență „ortodoxe”.

Sigur că au existat abateri de la învățătura ortodoxă atât de partea alexandrină, cât și de cea antiohiană. În partea alexandrinilor, cea mai evidentă abatere a fost învățătura lui Eutihie, care vorbea de o absorbire totală a umanității lui Hristos de către divinitatea Sa, astfel că existau două naturi înainte de întrupare și o natură după aceea. Extremele tradiției antiohiene au fost exprimate în învățătura lui Nestorie, care vorbea de o separare a lui Hristos în „două ipostase”, „două persoane” și „doi fii”. Se poate spune că fiecare dintre marile tradiții teologice au exprimat pericolul căderii în erezie, și că granița dintre ortodoxie și erezie nu a fost întotdeauna suficient de vizibilă, ca

¹⁵ Stromata I, 5.

urmare unii dintre teologi au trecut-o fără a vrea să o facă. Unii dintre ei au realizat eroarea opiniilor lor și au revenit în sânul gândirii teologice ortodoxe, în timp ce alții au rămas de partea ereticilor. Unii dintre acești teologi au avut „șansa” de a fi condamnați pentru erezie în timpul vieții, astfel au putut alege fie învățătura ortodoxă, fie pe cea eretică; alții au murit în pace cu Biserica, doar condamnați mai târziu, uneori chiar după câteva secole.

Conformitatea unei opinii teologice date cu „consensul Părinților” îi certifică ortodoxia; dezacordul înseamnă erezie. Dar erezia, ca și învățătura patristică, nu poate fi redusă numai la terminologie. Erezie este, de exemplu, negarea plenitudinii uneia dintre cele două naturi în Hristos; în consecință, atât arianismul care neagă deplinătatea naturii divine a lui Hristos, cât și eutihianismul, care neagă deplinătatea naturii Sale umane, sunt erezie. Pe lângă aceasta, eretică este și „divizarea” lui Hristos în două persoane, opoziția radicală dintre cele două naturi. Din contră, abordările care se mențin în cadrul înțelegerii lui Hristos ca și Dumnezeu-Om, păstrează plenitudinea ambelor naturi, consubstanțial cu Tatăl, după divinitate, și cu noi, după umanitate, este învățătura ortodoxă, chiar dacă este exprimată în termeni și formule diferite.

Astfel, când acest termen este interpretat într-o manieră dialectică, este loc, în cadrul „consensului Părinților”, întâi pentru o așa-numită „opinie teologică particulară” și în al doilea rând, pentru exprimări terminologice distincte ale aceleiași învățături și a aceluiași adevăr.

3. „Sinteza neo-patristică” a sec. XX și citirea contextuală a Părinților

În Rusia secolului XX, teologia acorda o mult mai mare atenție moștenirii patristice. Studiul sistematic al operelor Sfinților Părinți, care a început în Rusia în prima jumătate a secolului al XIX-lea și a atins apogeul la începutul secolului XX, a fost continuat după Revoluția din 1917 de teologii emigrației ruse. La Institutul Teologic Sfântul Serghie din Paris, lucrări ale unor profesori cum sunt: Arhim. Ciprian (Kern), ale părinților Serghei Bulgakov, George Florovsky, John Mayendorff și ale lui Nicolae Lossky, au pavat drumul pentru studiul ulterior al Sfinților Părinți. Florovsky a fost principalul inițiator al „renașterii patristice” a teologiei ruse din secolul XX; ale lui au fost conceptele-cheie pentru interpretarea moștenirii patristice, în particular ideea „sintezei neo-patristice”:

„Studiul Teologiei, spunea Florovsky, m-a condus de mult la ceea ce eu numesc acum „sinteza neo-patristică”. Aceasta ar trebui să fie mai mult decât o simplă colecție de îndemnuri sau afirmații patristice; ea trebuie să fie cu adevărat o sinteză, o evaluare creativă a acelor intuiții datorite bărbaților sfinți ai trecutului. Ea trebuie să fie patristică, fidelă spiritului și perspectivei Părinților, ad mentem Patrum. În același timp trebuie să fie neo-patristică, de vreme ce trebuie să se adreseze unei epoci noi, cu propriile ei probleme și întrebări”¹⁶.

¹⁶ Andrew Blane ed., *Georges Florovsky: Russian Intellectual and Orthodox Churchman*, Crestwood, NY, 1993, p. 154.

Această idee formulată de Florovsky – care „plutea deja în aer” pe tot parcursul secolului XX – i-a inspirat pe mulți cercetători remarcabili din domeniul patristicii, nu doar din diaspora rusă, ci și din mediul științific apusean. Aici aș dori să menționez pe câțiva teologi care, prin ei înșiși, neapartenând tradițiilor teologice răsăritene, au știut să descopere moștenirea marilor Părinți ai Bisericii Răsăritene atât pentru ei înșiși, cât și pentru lumea apuseană. În primul rând ar trebui menționați: Ireneu Hausherr, Hans Urs von Balthasar, Henri de Lubac, Jean Danielou, Walther Volker, Werner Jaeger, Johannes Quasten, John Kelly, Gilles Prestige și printre cei care mai trăiesc astăzi Jaroslav Pelikan¹⁷, cardinalul Christoph Schonborn, ierom. Gabriel Bunge (ale cărui cărți au început să apară în rusă) și Sebastian Brock. „Renașterea patristică” a secolului XX ar fi fost imposibilă fără aceste persoane, care au știut să depășească în operele lor (în sens literal sau figurativ) barierele confesionale care îi separă de tradiția ortodoxă.

Secolul XX a contribuit mult mai mult la studiul moștenirii patristice, datorită marilor ediții critice ale operelor Sf. Părinți și acelorale ale profesorilor occidentali și răsăriteni menționați mai sus. Dar s-a reușit crearea acestei „sinteze neo-patristice” vizată de acești cercetători? Eu cred că nu. A existat o rațiune obiectivă pentru aceasta: în secolul XX, timpul pentru o astfel de sinteză nu venise încă. Ea trebuie să se realizeze în secolul XXI, dacă nu abandonăm drumul indicat de teologii secolului XX. Ei au reușit să facă un mare salt și să dărâme zidul ridicat de sute de ani între Orient și Occident, au reușit să pună bazele teologiei „universale” (înțelegând o teologie care, după John Mayendorff, include și asimilează organic moștenirea teologică a Răsăritului și a Apusului în toată diversitatea ei)¹⁸. Dar pentru a putea construi pe aceste baze edificiul sintezei neo-patristice, avem nevoie de un salt calitativ, ce trebuie făcut de noi, cei ce am intrat în secolul XXI.

Este necesar să se găsească o nouă abordare a Părinților, una care să ne permită să percepem moștenirea patristică într-un mod mult mai comprehensiv. Sunt profund convins că elementul fundamental și indispensabil al unei astfel de abordări trebuie să fie aplicarea metodei contextuale a lecturării operelor patristice. M-aș opri asupra particularităților caracteristice ale acestei metode.

Metoda contextuală presupune ca punct de plecare recunoașterea faptului că Părinții Bisericii au trăit și au muncit în context eclesial, teologic, cultural, istoric, temporal și lingvistic diferit. Tradiția patristică nu este un câmp comun pe care Părinții îl

¹⁷ Profesorul american de patristică și istorie bisericească, care de curând s-a convertit la Ortodoxie la o vârstă înaintată, schimbându-se astfel din „cel mai bun specialist luteran despre Ortodoxie” în „cel mai bun specialist ortodox despre Luteranism”.

¹⁸ După cum pr. John a scris în articolul său: „Teologia Ortodoxă în lumea contemporană”, în *Messenger of the Western-European Patriarchal Exarchate*, nr. 67b, Paris, p. 175 (în rusă): „Toți creștinii se confruntă cu provocarea unei lumi reîntregite și profund secularizate. Trebuie să privim această provocare în față... ca o problemă care cere un răspuns teologic și spiritual. Pentru tinerele generații, indiferent unde ele se pot afla, nu este esențial de ce genealogie spirituală – apuseană sau răsăriteană, bizantină sau latină – depinde acest răspuns, de vreme ce el poartă în el o rezonanță autentică și vie. De aceea, teologia ortodoxă va fi cu adevărat „universală” sau nu va mai fi teologie deloc”.

lucrează împreună. Este dimpotrivă, multipolar și conține nivele temporale, lingvistice și culturale diverse. Astfel, de exemplu, felul în care dogma este percepută, tradiția patristică greacă și latină diferă ușor în secolul III (este suficient să se compare învățătura trinitară a lui Origen și Tertulian pentru a ne convinge). Diferențele se adâncesc în secolele IV, V (comparați triadologia Marilor Capadocieni și a Fericitului Augustin). Câteva secole mai târziu, diferențe semnificative apar în sfera practicilor ascetice și a misticiei (compară pe Sfântul Simeon Noul Teolog cu Francisc de Assisi sau Grigorie Palama cu Ignatie de Loyola). Avem impresia că cele două tradiții creștine erau destinate chiar de la început să se dezvolte în parametrii diferiți. Aceasta nu înseamnă că separarea între Răsărit și Apus, care a avut loc în secolul XI, a fost absolut inevitabilă, cu toate acestea, de-a lungul unui întreg mileniu ambele tradiții au existat una lângă cealaltă, în cadrul unei Biserici.

Un loc aparte este ocupat de unele dintre diferitele tradiții naționale ale literaturii patristice: siriană, etiopiană, coptică, arabă, armeniană și georgiană. Când comparăm gândirea teologică și limba lui Efrem Sirul și Grigorie de Nyssa, doi reprezentanți ai aceleiași credințe, ai aceleiași spiritualități și aproape contemporani, încă trăind în contexte culturale și lingvistice diferite, nu putem să nu vedem diferența enormă dintre ei: Grigorie este orientat prin limbă și mentalitate către cultura greacă, Efrem, dimpotrivă, trăiește în lumea creștinismului semit; Grigorie exprimă bogăția și diversitatea tradiției creștine în categoriile figurative ale mitologiei grecești, în timp ce Efrem face apel la imagistica caracteristică tradiției palestiniano-aramaice; Grigorie ca și un grec adevărat este mai rațional și înclinat spre definiții, în timp ce Efrem este mai emotiv și expresiv.

Este esențial să amintim că, în timpurile primare, nu existau legături solide între diferitele tradiții teologice. Cu câteva excepții rare, teologii unei tradiții nici nu știau, nici nu-i înțelegeau pe exponenții unei alte tradiții. În primul mileniu, autorii latini erau necunoscuți Orientului elen; în Apus doar câțiva Părinți greci (în special Dionisie Areopagitul) erau cunoscuți. Nici Orientului elen și nici Apusului nu-i era cunoscută tradiția siriană (încă o dată, cu excepția unuia sau a doi autori cum sunt Efrem Sirul și Sfântul Isaac Sirul). Lucrurile erau diferite pentru aceia care au primit creștinismul împreună cu o cultură teologică pe deplin conturată, de exemplu, slavii, încă de la început, au fost orientați spre scrierile patristice grecești. Aici putem vorbi de o transmutare a culturii grecești pe tărâm rusesc, decât de două tradiții independente sau interpretarea lor: nimic nu a venit înapoi din Rusia în Bizanț, în schimb.

Până la sfârșitul Evului Mediu, lumea era construită într-o așa manieră încât puțini oameni au reușit să-și părească contextul lingvistic și cultural. Studiul comparat al diferitelor culturi este un privilegiu al omului modern: anticilor le era inaccesibil. Trebuie să recunoaștem că Părinții din antichitate, cu câteva rare excepții, nu aveau posibilitatea să meargă dincolo de limitele contextului lor teologic, lingvistic și cultural. Fenomenele aparținând altor contexte erau evaluate de ei prin prisma propriei tradiții, nu aveau viziuni ample.

Numeroasele exemple de polemici anti-latine păstrate în scrierile bisericești bizantine sunt o clară ilustrare a acestui fapt. Nu aş evoca problemele strict dogmatice ale acestei polemici; ceea ce mă interesează aici este maniera modului în care reprezentanții tradițiilor bizantine și latine se receptează unii pe alții. Sfântul Fotie al Constantinopolului, unul dintre cei mai erudiți ierarhi și teologi ai istoriei bizantine, nu-și începe Scrisoarea enciclică cu serioase considerații teologice, ci cu atacuri față de latini pentru diferite nimicuri liturgice. Postul în zilele de sâmbătă este declarat „o deviație minoră” (o mică apostazie), capabilă însă să ducă la o „desconsiderare totală a dogmei”. Practica occidentală de începere a Postului Mare cu o săptămână mai târziu decât în Răsărit este descrisă ca „întoarcere la lapte și brânză sau alte lăcomii”, ceea ce îi împinge pe latini, după autor „pe drumul excesului” (abuzului, călcării legii) și îi „întoarce” (abate) de la calea cea dreaptă¹⁹. Chiar dacă luăm în considerare că astfel de acuzații au fost pronunțate într-un schimb de polemici și aveau un caracter polemic, este totuși dificil să nu te uimească cum chiar și cele mai mici diferențe dintre tradiția apuseană și cea răsăriteană erau exprimate cu nemulțumire în Răsărit și percepute ca abateri de la adevărata credință. Cât privesc divergențele dogmatice, ele erau receptate ca nimic altceva decât deformări voite și intenționate ale dogmei ortodoxe.

Răsăritenii nu se întrebau deloc care sunt motivele apariției în Occident a obiceiurilor diferitelor doctrine teologice. Rar, câte unul era tentat să vadă tradiția latină prin prisma latinilor înșiși. Una dintre excepții a fost Sfântul Maxim Mărturisitorul, care a încercat să discearnă învățătura despre filioque, pornind de la contextul apusean²⁰. În scrisoarea sa către Marinus, Sfântul Maxim compară învățătura apuseană despre purcederea Duhului „de la Tatăl și Fiul”, cu învățătura răsăriteană a purcederii „de la Tatăl prin Fiul”; el nu aplică criteriul bizantin la învățătura apuseană, ci, mai curând, compară ambele tradiții și caută asemănările dintre ele. Cu toate că explicația Sfântului Maxim nu epuizează această discuție, care a fost reînnoită mai detaliat în operele celorlalți autori bizantini posteriori, însă chiar faptul acestui sfânt bizantin de a privi învățătura latină prin prisma latinilor rămâne remarcabil.

Sunt profund convins că, în general, orice fenomen poate fi evaluat corect numai în interiorul contextului în care a apărut și s-a dezvoltat. Astfel, teologia fiecărui Părinte al Bisericii ar trebui studiată, atât cât este posibil, în relație cu mediul istoric, teologic, cultural și lingvistic în care a trăit.

Sunt de asemenea convins că nu trebuie aplicat criteriul unuia, unui autor patristic, aparținând în mod total diferit altui context. Nu trebuie, de exemplu, să se judece patristica siriacă, latină sau rusă dintr-o perspectivă bizantină. O astfel de evaluare este posibilă, dar ea nu este nici adevărată, nici justă. De exemplu, se poate menționa faimoasa lucrare a lui Florovsky „Căile teologiei ruse”, care percepe întreaga tradiție teologică rusă prin

¹⁹ Sf. Fotie al Constantinopolului, *Scrisoare circulară*.

²⁰ Despre Sf. Maxim ca „mediator” între Răsărit și Apus și în mod particular despre înțelegerea de către el a termenului filioque vezi Jean-Claude Larchet, *Maxime le Confesseur, mediateur entre l'Orient et l'Occident*, Paris, 1998, p. 11-75.

prisma bizantinismului; rezultatul caracterizat de Berdiaev ca „*waylessness* a teologiei ruse”²¹, a fost o analiză critică nemiloasă, distrugând întreaga tradiție teologică rusă până la temelie. Evaluând monumentală operă a lui Florovsky, John Meyendorff a scris:

„Fără a nega inteligența sau talentul anumitor autori...Părintele George impune la toți și la toate normativă patristică sau bizantină, standardul pe care l-a adoptat odată pentru totdeauna ca cel cu adevărat ortodox... Un teolog ortodox s-ar putea întreba: nu percepe prea îngust Florovsky tezaurul patristic? Dacă ortodoxia rusă poate fi criticată în numele „bizantinismului”, n-ar putea cineva să aibă o privire critică a bizantinismului însuși? Este echivalent cu Sfânta Tradiție atât de mult?”²²

Pr. Meyendorff ridică aici o problemă de-o semnificație capitală. Pentru mine, pare să fie în mod aproape evident: Sfânta Tradiție nu este echivalentă cu bizantinismul, este mai vastă decât acesta, deoarece cuprinde tradiția latină, rusă și alte tradiții. De fapt, dacă se aplică criteriul bizantin la teologia rusă, se descoperă că înainte de secolul XVII, nu a existat nimic semnificativ, de vreme ce nu-i „egalasem” pe bizantini și întreaga noastră literatură era mai mult sau mai puțin epigonă și că, după secolul XVII, a început „captivitatea noastră apuseană”. Când vom aplica criteriul bizantin tradiției siriene, vom găsi numeroase „abateri” de la normele bizantine. Cât privește perceperea tradiției latine prin prisma bizantinismului (și a tradiției bizantine prin cea latină), avem o vastă experiență de polemici care de peste 1000 de ani, de la patriarhul Fotie până în zilele noastre gravitează în jurul aceluiași întrebări, care de la începutul secolului XX intră în impas: căci discuțiile în rotație ciclică nu aduc nici un rezultat. Sunt numai progrese schițate de teologii Răsăritului și ai Apusului din secolul XX, care lasă speranța ieșirii din acest impas. Și mi se pare că mijlocul ieșirii din impas este aplicarea constantă a principiului citirii contextuale a surselor, ce presupune capacitatea teologului de a renunța provizoriu la propriul context (fără a se rupe complet de el) și apoi, studierea altei tradiții din interior, cu dorința de a o înțelege, mai mult decât a o denunța.

Îmi permit reproducerea a încă unui citat din „testamentul teologic” al lui Florovsky, care ne-a fost păstrat de unul dintre discipolii săi:

„Mântuirea a venit „de la evrei” și a fost răspândită în lume în expresie greacă. Într-adevăr a fi creștin înseamnă a fi grec, de vreme ce autoritatea noastră fundamentală este întotdeauna o carte greacă, Noul Testament. Noutatea „veștii bune” creștine avea să fie pentru totdeauna imprimată cu litere grecești. Nu era vorba de o receptare integrală a elenismului ca atare, ci de o disecție a elenismului. Vechiul elenism era condamnat la moarte, dar cel nou era încă grec – elenismul creștin al dogmaticii noastre, de la Noul Testament până la Sf. Grigorie Palama, ba până în zilele noastre. Sunt personal decis să aflu această teză, de altfel pe două fronturi diferite: împotriva renașterii tardive a ebraismului și împotriva tuturor încercărilor de-a reformula dogmele în categoriile filosofilor moderne, fie germană, daneză sau franceză (Hegel, Heidegger, Kierkegaard, Bergson, Teilhard de Chardin)”²³

²¹ Nicolae Berdiaev, „Orthodoxy and Humanness”, în *Put*, nr. 53/1937, p. 53

²² Pr. John Meyendorff, „Introducere” la cartea pr. Florovsky *Căile Teologiei Ruse*, Vilnius, 1991 (în rusă).

²³ Blane, *op. cit.*, p. 155.

Cred că războiul pe care Florovsky dorea să-l proclame ar fi fost pierdut, cel puțin pe primul front, dacă ar fi trăit până la sfârșitul secolului XX. În prima jumătate a secolului XX, renașterea a ceea ce Florovsky numește „ebraism” – renașterea interesului pentru tradiția semită (în forma ei iudaică, aramaică, siriacă sau arabă) era doar la începutul momentului de creștere, iar operele literaturii patristice în limbile semite începeau să intre în cercurile științifice. Florovsky nu putea să prevadă că la începutul secolului XX, un întreg corpus al scrierilor Sfântului Isaac Sirul²⁴ ar putea fi descoperite, care a fost suficient să ne îmbogățească înțelegerea acestui mare scriitor – mistic sirian din secolul VII. Florovsky nu putea să cunoască multe dintre operele siriene, arabe, copte, etiopiene și armene, care urmau să fie publicate în monumentală serie *Corpus Christianorum Orientalium* (însușind până în prezent peste 500 volume), care în chip fundamental a răsturnat înțelegerea dominantă de atunci, a tezaurului patristic, ca sumă a Patrologiei Graeca și a Patrologiei Latina. Numai către sfârșitul secolului XX a devenit evident că dincolo de aceste tradiții a existat (exista) și o Patrologia Orientalis, viguroasă lume a tradițiilor teologice orientale, profund autentice în formă și în conținut; devenea clar că creștinismul nu poate fi redus numai la bizantinism sau Grecia.

În ce privește „cel de-al doilea front” al lui Florovsky, deși tentativele de a reformula dogmele în categoriile curentelor filosofice contemporane sunt evident periculoase, anumite curente, înainte de toate existențialismul lui Heidegger și Kierkegaard, menționat de Florovsky, indică depărtarea gândirii occidentale de antropocentrismul renesanțist și raționalismul iluminismului, netezind astfel calea spre o reîntoarcere la adevărata tradiție creștină universală. Precum a făcut-o filosofia antică, în vremea lui Clement al Alexandriei și Origen, filosofia existențialistă ar putea sluji – și pentru mulți deja slujește – ca și un „pedagog” spre Hristos. Existențialismul poate fi încreștinat, în modul în care filosofia antică a fost încreștinată (eclesializată) de Părinții greci în secolele III și IV²⁵. Mai mult, limba conceptuală a existențialismului, care fără îndoială este mai apropiată omului contemporan, decât aceea a filosofiei antice, utilizată de Părinții greci, poate fi folosită, dacă nu pentru crearea sintezei „neo-patristice”, atunci cel puțin pentru interpretarea principalelor elemente în limba contemporanilor noștri. În final, nu putem ignora faptul că teologia Părinților este, după cum Florovsky a arătat-o atât de bine, „existențială” ea însăși este în esență, în opoziție cu toate teologiile „esențialiste”, nefundamentate pe o reală experiență a comuniunii cu Dumnezeu²⁶.

Pentru a încheia această reflecție asupra „Sintzei neo-patristice”, aș vrea să mai adaug următoarele. Această sinteză nu poate fi munca unui singur om. În mod necesar

²⁴ Pr. Florovsky avea o cunoaștere mai temeinică despre Corpusul siriac al scrierilor Sf. Isaac. Cf. remarcii din *Părinții bizantini din sec. VI până în sec. VIII* (Paris, 1933, p. 186, în rusă): „Cartea ascetică a Sf. Isaac (în manuscrise fără un titlu aparte) a devenit doar de curând disponibilă în originalul ei siriac (și se pare că nu textul integral)”.

²⁵ Pe această temă vezi articolul scris de către Ierom. Arseni (Sokolov): „Un cuvânt bun despre existențialism”, în ziarul *NG-Religii*, 14 aprilie 1999 (în rusă).

²⁶ Pr. Georges Florovsky, „St. Gregory Palamas and the Tradition of the Fathers” în *The Collected Works of Georges Florovsky*, vol. I, op. cit, p. 380-381, 392.

ea cere (implică) un colectiv, o întreagă școală fundamentată de o nouă generație de profesori, fiecare specializat în unul dintre cele câteva aspecte ale studiului patristic, studiind câteva limbi vechi (incluzându-le pe cele orientale), lucrând cu ediții critice ale textelor patristice și când e nevoie, cu manuscrisele originale. Această nouă generație de patrologi ar trebui să aibă o nouă stăpânire a bogăției tezaurului teologic ortodox, să fie versată (informată) în astfel de domenii ca filosofia antică și modernă, filologie și lingvistică, să fie familiară cu critica textuală, paleografia și celelalte discipline auxiliare. Pentru că numai acoperind un spectru atât de bogat de discipline academice poate fiecare dintre acești profesori (specialiști) să stăpânescă (să-și însușească) metoda contextuală, fără de care, după părerea mea, nici o sinteză neo-patristică nu poate fi concepută.

4. Aplicarea metodei contextuale

Aș vrea să prezint folosirea concretă a metodei contextuale, principalele linii care au fost schițate mai sus:

1. În primul rând, această metodă poate fi folosită în timpul studiului unui anume autor bisericesc individual. Cu cât cunoaștem mai bine contextul acestui autor, cu atât avem mai multe șanse să înțelegem sistemul său teologic într-o manieră adevărată. Nu se pot emite judecăți asupra unui Părinte bisericesc fără a ști limba în care a scris Istoria Bisericii și a țării sale, sursele pe care le-a consultat și autorii pe care el îi percepe ca autorități. Numai studiul contextual exhaustiv poate permite cercetătorilor contemporani să evalueze pe oricare dintre Părinții Bisericii. Metoda contextuală interzice în mod categoric punerea cuvintelor sau părerilor Sfinților Părinți în afara contextului global al sistemului lor teologic și obținerea oricărui fel de concluzii dorite din astfel de opinii; din contră, metoda presupune studiul teologiei unui autor dat ca și un sistem congruent în care toate elementele sunt inter-relaționate.

2. În al doilea rând, metoda contextuală permite o analiză comparativă a operelor anumitor Părinți, care sunt înrudiți într-un anumit fel, cu condiția ca criteriul contextual să fie în mod strict urmat. Nu se pot pune împreună în mod artificial doi scriitori care au trăit în contexte cu totul diferite. Din contră, ar trebui să se caute conexiuni reale între autori. Aceste conexiuni pot fi, cu toate acestea, de o mare varietate. Între cei trei mari Capadocieni (Vasile cel Mare, Grigorie Teologul, Grigorie al Nyssei), de exemplu, există o conexiune directă și imediată: se știau între ei, erau „înrudiți” în maniera lor de a scrie, au trăit în același context istoric al Bisericii, au utilizat aceleași surse, au scris în aceeași limbă și și-au citit unul altuia scrierile. A existat o legătură directă între Augustin și Tertulian: deși Augustin nu l-a știut pe Tertulian în mod personal, el i-a citit opera și a fost profund influențat de sistemul său teologic. Chiril al Alexandriei și Fericitul Theodore erau contemporani, au luat parte în aceeași dispută hristologică (deși de pe poziții diferite a baricadelor) și s-au angajat în polemici unul cu altul, oferind astfel material abundent pentru analize comparative. Cu alte cuvinte, înainte de a compara doi Părinți ai Bisericii trebuie să se precizeze cu exactitate interconexiunile

lor contextuale: ei ar trebui să aparțină aceleiași perioade sau aceleiași tradiții teologice, să fie într-o relație de părinte-discipol, să fie adversari unul cu altul etc.

3. În al treilea rând, metoda contextuală ne permite compararea Părinților Bisericii cu autori care s-au situat în afara limitelor tradiției patristice (păgâni, eretici, reprezentanți ai altor confesiuni), arătându-se că a fost o anumită dimensiune a contactului real între ei în istorie. De exemplu, se poate compara învățătura Sfântului Athanasie și arianismul, (de vreme ce Sfântul Athanasie s-a aflat în polemică cu arienii; sistemul teologic al lui Eunomiu și al lui Grigorie de Nyssa (de vreme ce Grigorie I-a respins pe Eunomie); opiniile lui Grigorie Teologul și Iulian Apostatul (de vreme ce erau contemporani s-au știut unul pe altul și Grigorie a scris scrisori denunțatoare împotriva lui Iulian). Maniheismul și teologia Sfântului Augustin (de vreme ce Augustin a fost maniheian înaintea convertirii sale la creștinism); teologia Sfântului Ioan Damaschin și islamul (de vreme ce Ioan s-a angajat în polemici cu islamul), etc. Mult s-ar putea obține dintr-o analiză comparativă a teologiei Părinților greci și a învățăturii autorilor apuseni care, deși au trăit după schismă, au fost familiari cu anumite opere patristice bizantine, în particular Meister Eckhart, John Scotus Eriugena, Toma de Aquino și Lancelot Andrewes²⁷. Din contră, foarte puțin s-ar putea obține din compararea lucrărilor Therezei de Lisieux și Sfântului Grigorie Palama (de vreme ce Therezia nu a citit niciodată, nici n-ar fi putut să-l citească pe Palama) sau budismul și teologia Sfântului Maxim Mărturisitorul (de vreme ce nu există – nici n-ar putea exista – vreo conexiune între ei). Este cu totul inadmisibil să se compare doi autori diferiți, ambii luați în afara contextului.

4. În al patrulea rând, printr-o utilizare consistentă a metodei contextuale putem învăța să distingem între etern și temporar în scrierile patristice, astfel, între ceea ce menține o valoare nesfârșită și păstrează o semnificație neschimbătoare pentru creștini și între urmele trecutului care au apărut și au dispărut, în contextul istoric al autorului eclesial. Multe puncte de vedere asupra științelor naturale care au fost acceptate, de exemplu, în *Hexameronul* Sfântului Vasile cel Mare și în *Expunerea exactă a credinței ortodoxe* a Sfântului Ioan Damaschin sunt învechite, în timp ce interpretarea lor teologică, a microcosmosului creat are o semnificație aparte până astăzi. Opiniile antropologice ale Părinților bizantini prezintă un caz similar. Ei au reținut că trupul uman e format din patru elemente și că sufletul se împarte în trei părți (rațională, senzuală și irascibilă); deși aceste puncte de vedere, însușite din antropologia antică, sunt exprimate astăzi, multe din cele ce acești Părinți le-au spus despre umanitate, sufletul și trupul omului, patimile, abilitățile minții și sufletului, n-au pierdut nimic din importanța lor pentru timpul nostru.

5. În al cincilea și ultimul rând, folosirea metodei contextuale poate duce la apariția anumitor antologii sistematice de teologie ortodoxă, bazate pe expunerile Părinților bisericești, fiecare perceput acum în contextul general al tradiției Bisericii creștine,

²⁷ Următoarele monografii strălucite trebuie să fie menționate: Alexander Brilliantov, *Influența Răsăritului asupra teologiei apusene în lucrările lui John Scotus Eriugena*, Sankt Petersburg, 1898 (în rusă); Vladimir Lossky, *La théologie négative chez Meister Eckhart*, Paris, 1959; Nicholas Lossky, *Lancelot Andrewes le prédicateur (1555-1626)*, Paris, 1986.

mai mult decât în contextul său particular. Cu alte cuvinte, studiul „teologiei patristice” presupune un sistem complet și coerent (pentru a răspunde la întrebarea iscată la începutul acestui studiu, dacă „teologia patristică” există ca întreg). De aceea, această responsabilitate trebuie să fie urmată de o muncă minuțioasă a delimitării contextelor particulare ale Părinților Bisericii și a legăturilor contextuale între autori diferiți. Traectoria trebuie să fie clară, să se creeze o solidă bază științifică, înainte ca orice fel de comparație doctrinară patristică să fie afirmată ca un sistem. Aceasta este prima și principala obligație a teologiei astăzi.

Aș vrea să relievez faptul că tot ceea ce s-a spus mai sus despre diferitele contexte lingvistice, culturale, istorice în care Părinții au trăit, nu tăgăduiesc faptul indiscutabil că împărtășesc contextul comun al unei tradiții creștine universale – unice, contextul „creдинței evanghelice și apostolice”: Tradiția primită de la predecesorii lor și păstrată, nu numai cu precizie, ci de asemenea dezvoltată creativ de către fiecare generație de Părinți ce a trecut.

Oricine este implicat în domeniul studiilor patristice trebuie să fie pe deplin conștient de acest context comun al unei singure creдинțe (al creдинței celei una) pentru întreaga Tradiție patristică. Trebuie amintit că orice încercare de abordare a Părinților în afara contextului lor global duce la împas (la o linie moartă)²⁸. De aceea efortul multor profesori laici, care se consideră pe ei, dacă nu ateii, atunci, cum este la modă în zilele noastre „agnostici”, în a interpreta teologia unui anumit Părinte bisericesc, duce la eșec. Este imposibil să înțelegi teologia Părinților și în același timp să te distanțezi, în mod conștient, de ceea ce reprezintă esența creдинței și a experienței lor spirituale. De aceea, chiar dacă metoda contextuală a citirii Părinților nu necesită în mod necesar adeviziunea profesorului (a cercetătorului) la creдинța creștină, ea implică în cele din urmă o foarte mare putere de încredere în experiența Părinților și a Bisericii lui Hristos, în interiorul căreia s-a format teologia patristică. Cine se distanțează conștient de contextul patristic, sau se înstrăinează de „creдинța patristică” nu poate fi un bun patrolog.

5. Exemple ale folosirii metodei contextuale în studiul academic al Părinților

Aș dori să vă împărtășesc un exemplu personal al utilizării metodei contextuale din propria mea experiență. Pentru câțiva ani m-am dedicat studiului Sfântului Simeon Noul Teolog. Scopul lucrării mele legat de acest autor a fost să-i definesc locul în interiorul tradiției ortodoxe. Pentru aceasta a fost necesar să descopăr „rădăcinile sale spirituale”, să identific sursele pe care le-a folosit și autorii care au putut să-l influențeze, să studiez circumstanțele istorice în care a trăit, să identific linia spirituală căreia i-a aparținut etc. În cercetarea apuseană modernă actuală există deja experiența unei analize comparative a teologiei diversilor Părinți ai Bisericii: ca și o regulă, autorii acestora tindeau să limiteze analiza la o comparație a autorului dat cu cei mai cunoscuți

²⁸ Cf. Pr. Georges Florovsky, „St. Gregory Palamas and the Tradition of the Fathers”, în *The Collected Works*, op. cit, p. 381.

Părinți anteriori. De exemplu, specialistul francez B. Fraigneau-Julien, autorul unei lucrări despre „Sensurile spirituale ale Vederii lui Dumnezeu la Sfântul Simeon Noul Teolog”²⁹, începe prezentarea învățaturii Sfântului Simeon cu o descriere a doctrinei mistice a lui Origen, Grigorie de Nyssa, autorul Corpusului Dionisian, autorul Corpusului Macarian, și a lui Maxim Mărturisitorul.

Dificultatea constă în faptul că Sfântul Simeon n-a suferit nici o influență de la vreunul dintre acești autori: este posibil ca el să nu le fi citit nici chiar toate operele în întregime. În același timp, în mod repetat îl citează pe Sfântul Grigorie Teologul, a cărui influență asupra sa poate fi în mod distinct percepută. Pe lângă aceasta, scrierile Sfântului Simeon sunt presărate cu citări din Sfânta Scriptură ca și referiri la texte liturgice și opere ale părintelui său spiritual Simeon Studitul. Studiind circumstanțele istorice în care Sfântul Simeon a trăit, am descoperit că el nu a fost sub nici un chip unul care și-a îmbunătățit formația teologică prin citirea operelor Părinților clasici: în timpul celor aproape 50 de ani de mănăstire, și-a petrecut multe ore din zi în Biserică; slujbe bisericești mai degrabă decât citirea operelor patristice, au fost principala sa ocupație. De regulă știa operele acelor Părinți, care erau citite în timpul slujbelor (în particular Grigorie Teologul, Ioan Hrisostom și Teodor Studitul).

Studiind conflictul dintre Simeon și autoritățile bisericești ale vremii, am făcut un număr de descoperiri care revarsă lumină asupra propriului său sistem teologic, ca și asupra întregului statut al Bisericii bizantine a acelei vremi. Întrebarea pusă lui Simeon de adversarul său, Ștefan de Nicomidia, „Cum distingi pe Fiul de Tatăl în gândire sau în realitate?”, a fost mai mult decât o întrebare retorică, menită să demonstreze lipsa de erudiție a lui Simeon și absența unui sistem teologic clar: această problemă a fost disputată în Constantinopol de secole. Într-adevăr, un secol și jumătate după moartea lui Simeon, un grup de teologi au fost condamnați pentru enunțarea unei distincții între Tatăl și Fiul „în gândire”.

Având determinate aceste împrejurări interesante în lucrarea mea despre Sfântul Simeon, în primul rând am cercetat în detaliu abordarea sa scripturistică, înțelegerea Scripturii și metoda sa exegetică. Ulterior am examinat poziția lui Simeon față de cult și influența textelor liturgice în lucrarea sa (o problemă complet ignorată de cei mai mulți cercetători patristici moderni). Am încercat apoi să discern locul lui Simeon în tradiția monastică, ca și să port o analiză comparativă între învățătura sa și punctele de vedere ale părintelui său spiritual, Simeon Studitul. Polemicile cu Ștefan al Nicomidiei asupra problemelor triadologice au fost examinate separat. De asemenea am încercat să prezint spectrum-ul surselor patristice, aghiografice și altele – cunoscute sau accesibile lui Simeon. În final am studiat teologia lui Simeon, antropologia, eclesiologia și mistica, în contextul tradiției patristice, comparându-i învățătura cu a acelor Părinți, care au avut o influență directă sau indirectă asupra sa. Cu alte cuvinte, cercetarea mea s-a ocupat în mod exclusiv asupra căilor reale prin care tradiția ortodoxă l-a

²⁹ Bernard Fraigneau-Julien, *Les sens spirituels et la vision de Dieu chez Symeon le Nouveau Theologien*, Paris, 1986.

influențat pe Simeon Noul Teolog, în mod sistematic înlăturând tot ceea ce nu avea o referință directă asupra acestei probleme. Am impresia că în acest mod a fost posibil să reconstitui lumea în care Sfântul Simeon Noul Teolog a trăit și a lucrat cu maximă acuratețe posibilă. La rândul ei, lucrarea de reconstituire a contextului a dus la câteva concluzii importante atât asupra lui Simeon cât și a Tradiției ortodoxe în ansamblu (ca întreg). Cel mai important, a oferit posibilitatea revizuirii poziției lui Simeon, foarte prezentă printre cercetătorii apuseni moderni, aceea de a fi perceput drept un „mistic” inspirat, care a opus exemplul experienței sale mistice personale, Tradiției ortodoxe și a dovedit că, din contră, a fost un foarte tradițional (în cel mai bun sens al cuvântului) scriitor bisericesc, pe deplin înrădăcinat în Tradiția ortodoxă. De asemenea am reușit zdruncinarea mitului că Simeon a fost un teolog „amator” cu o stăpânire insuficientă a teologiei dogmatice.

Dincolo de aceasta, exemplul Sfântului Simeon a dus la o foarte importantă concluzie asupra naturii Tradiției ortodoxe însăși. Cazul său ilustrează în mod clar că nimic altceva decât experiența personală a creștinului individual constituie piatra cea din capul unghiului a Tradiției. Tradiția nu poate fi cu adevărat ortodoxă dacă nu este fundamentată pe o întâlnire personală cu Dumnezeu; aceia care încearcă să opună o „tradiție” formală și raționalizată (ținută de majoritate în Biserică) unui „misticism” inspirat (al entuziasmurilor individuale) cad în eroare, neînțelegând însăși esența Tradiției. Adevăratul mistic nu este cel ce consideră propria sa experiență personală, superioară Tradiției Bisericii, ci acela a cărui experiență este în concordanță cu experiența Bisericii³⁰.

În lucrarea mea despre Sfântul Simeon am folosit metoda contextuală pentru studiul fenomenului care se află în interiorul Tradiției ortodoxe. Voi da acum un exemplu de posibilă folosire a metodei contextuale pentru examinarea unei realități ce se află în afara acestei tradiții și anume misticismul catolic, care a devenit mai târziu obiectul unei dezbateri aprinse.

Opinia Sfântului Ignatie Briancianinov că toate operele misticilor catolici după marea schismă au fost scrise în starea unei „beții” spirituale și iluzie, este bine cunoscută. De vreme ce episcopul Ignatie a fost canonizat, unii evaluează opinia sa drept „patristică”. De asemenea cunoaștem o abordare diferită a altor – în mod egal canonizați – scriitori bisericești, cu o atitudine puțin mai rezervată și categorică față de spiritualitatea catolică³¹. Alți Părinți ortodocși sunt cunoscuți pentru influența spiritualității catolice exercitată asupra lor. Sfântul Dimitrie al Rostovului a fost sub această influență pentru tot restul vieții sale: omiliile sale, ca și alte lucrări, incluzând *Viețile Sfinților*, bazate

³⁰ Cf. Ierom. Hilarion Alfeyev, *Sf. Simeon Noul Teolog și Tradiția Ortodoxă*, p. 443-444 (în rusă).

³¹ Fie-mi permis să observ în trecere că întrebarea care se referă la faptul dacă sfințenia personală a unui scriitor bisericesc, ca de altfel și canonizarea sa, pot fi considerate o garanție asupra infailibilității opiniilor sale teologice clar exprimate. Canonizarea unei persoane care a fost slăvită prin sfințenia vieții sale sau pentru suferința sa de dragul lui Hristos implică în mod automat ridicarea tuturor scrierilor sale la rangul de scrieri patristice? Această întrebare a fost în mod deosebit pusă cu ocazia canonizării multor noi martiri și mărturisitori ruși, care au lăsat în urmă un tezaur literar.

în general pe surse latine³², au un distinct „caracter apusean”; biblioteca Sfântului Dimitrie conținea cărți de-ale lui Bonaventura, Thomas de Kempis, Peter Comisus și alți autori catolici și în spiritualitatea sa astfel de elemente, ca devoțiunea pentru patimile lui Hristos, cele cinci răni ale lui Hristos, inima lui Hristos, pot fi sesizate³³. Influența spiritualității apusene asupra lui Tihon de Zadonsk³⁴, poate fi în mod egal sesizată.

Cum pot astfel de abordări, diferite față de spiritualitatea catolică și misticism, între Sfântul Ignatie, pe de o parte, și Sfântul Dimitrie de Rostov și Sfântul Tihon de Zadonsk, pe de alta, să fie explicate? Cred că mult se explică prin diferențele între contextele în care fiecare dintre ei a trăit. Sfântul Ignatie a trăit în timpul țarului Nicolae I (al doilea sfert al sec. XIX), când era în desfășurare un conflict sistematic cu misticismul apusean. Vremea lui Alexandru I (primul sfert al sec. XIX) a mărturisit o pasiune aproape unanimă pentru un „creștinism interior” în înalta societate, aristocrația rusă fiind pasionată de Thomas de Kempis, Francis de Sales și Fenelon, nobilimea a intrat în lojele masonice, iar iezuiții și-au deschis școlile în multe orașe și sate; o reacție sănătoasă împotriva acestor influențe apusene s-a declanșat sub regimul țarului Nicolae. Aceeași perioadă atestă începutul așa-numitei „revigorări patristice”: opera sistematică de traducere și studiere a Părinților Bisericii, ceva ce nu are o mică importanță în procesul de eliberare graduală a teologiei ruse din „captivitatea ei apuseană”. Ca și un copil la acea vreme, Sfântul Ignatie n-a putut rămâne în întregime străin față de aceste realități.

Sfântul Dimitrie de Rostov și Sfântul Tihon au trăit astfel în contexte istorice cu totul diferite. Spre deosebire de Sfântul Ignatie (care niciodată nu a studiat teologia într-o școală bisericească), ambii erau absolvenți de școli latine, care le-au format gândirea, ambii au citit toată viața lor autori apuseni. Influența inevitabilă a spiritualității catolice, pe care Sfântul Dimitrie și Sfântul Tihon au exprimat-o în secolul XVIII, nu le-a zdruncinat profund ancorarea în Tradiția ortodoxă.

Desigur, nu trebuie redus totul la context, la perioada istorică a cuiva, la circumstanțele politico-ecclesiale sau educație. Diferențe între felul de a scrie al scriitorilor bisericești, opinii sau atitudini față de același fenomen pot apărea fără a fi condiționate de educație sau de „spiritul vremii”. Sfântul Nicodim de la Sfântul Munte, care a tradus în greacă lucrarea „Războiul nevăzut” a lui Lorenzo Scupoli, nu a fost educat în vreo școală latină și nu a fost în nici un fel influențat de misticismul catolic. Același lucru se poate spune despre K.P. Pobedonostzev, care a tradus în rusă lucrarea „Imitarea lui Hristos” a lui Toma de Kempis. Același lucru, amândoi au considerat profitabil să-i familiarizeze pe cititorii ortodocși cu anumite lucrări ale autorilor catolici (fiind puțin adaptați și aduși într-o înțelegere mai apropiată de contextul ortodox).

Metoda contextuală poate ajuta în studierea misticismului catolic însuși. Nu în mod ocazional. Cititorii ortodocși sunt șocați (surprinși) de rețetele din cărțile de mistică renașcentistă apuseană, descriind folosirea imaginației umane în perceperea patimilor lui

³² Cf. Pr. Georges Florovsky, *Căile Teologiei Ruse*, p. 82.

³³ Ierom. John (Kolodrivov), *Eseuri despre istoria sfințeniei ruse*, Brussels, 1961, p. 296-302 (în rusă).

³⁴ Cf. Pr. George Florovsky, *Căile teologiei ruse*, op. cit., p. 157.

Hristos, sau alte evenimente ale Evangheliei. Trebuie să subliniem că Tradiția mistică ortodoxă reclamă controlul imaginației și avertizează asupra pericolului reprezentărilor imaginative în rugăciune. Dar în înțelegerea misticii renașcentiste apusene, specificul cultural al timpului nu poate fi ignorat, cultura teocentrică medievală a fost substituită unei culturi antropocentrice cu totul diferită, unde imaginației i s-a dat un loc aproape central. Responsabilitatea, văzându-i pe învățătorii spirituali ai vremii, atunci, a fost de a nu-i forța pe oameni să renunțe în totalitate la imaginația lor, ci să-i învețe cum să-și îndrepte imaginația spre realități din care ar putea fi obținut profit spiritual, în particular, spre evenimente ale istoriei sfinte. Este evident că a constituit criteriu al literaturii ascetice bizantine referirea la un astfel de misticism, n-ar fi trebuit să întâlnească însă astfel de cerințe. Dar pentru a respecta întrebarea lui John Meyendorff, este criteriul bizantin singurul criteriu just în legătură cu care fenomenul non-bizantin trebuie să fie judecat sau sunt alte abordări posibile? Îmi voi afirma încă o dată credința că Tradiția ortodoxă universală este mai vastă decât bizantinismul, că nu tot ce se spune dincolo de ea este erezie sau amăgeală spirituală. Astfel nu numai misticii apuseni ar trebui afirmat că au căzut în iluzie spirituală, ci și Dimitrie al Rostovului, Tihon de Zadonsk și mulți alți asceți ruși pioși ai perioadei „captivității apusene” (care este sec. XVII și XVIII) când accesul la operele Părinților răsăriteni era extrem de dificil.

Vă rog nu încercați să găsiți în cuvintele mele vreun efort de a justifica misticismul catolic. Sub nici un fel nu sunt un admirator răsăritean al spiritualității apusene și nu am nici o simpatie personală pentru misticismul catolic, de vreme ce am expus exemple total diferite: operele Părinților Bisericii Răsăritene, în special greci și sirieni. Nu am menționat misticismul catolic spre a-i dezbate conținutul, ci pentru a prezenta și ilustra o metodă care, după mine, ar trebui aplicată oricărui fel de fenomen, fie în interiorul sau exteriorul spațiului tradiției răsăritene ortodoxe.

6. Responsabilități concrete în ce privește studiul literaturii patristice

Mi se pare important să mă opresc acum, la începutul unei noi ere, la principalele direcții de-a lungul cărora cercetarea patristică rusă ar trebui să se dezvolte în secolul XXI și să reliefeze nenumăratele lipsuri care încă trebuie completate. Următoarele remarci asupra acestei probleme sunt departe de a fi exhaustive: ele sunt mai degrabă o încercare de a creiona direcțiile care, în înțelegerea mea, trebuie în mod necesar să fie perfecționate în viitorul apropiat.

Studiile patristice rusești ale secolelor XIX-XX au fost dispensate de sursele apusene: cele mai multe cărți traduse în rusă au fost publicate în limba originală în Apus, în principal în monumentală Patrologie Migne. Multe opere ale Părinților timpurii și ale Părinților greci ai perioadei Sinoadelor Ecumenice au fost traduse împreună cu cei mai cunoscuți autori latini ai aceleiași perioade. Dintre autorii bizantini târzii, operele Sfântului Simeon Noul Teolog și tratatele ascetice din Filocalia greacă au fost traduse, în primul rând, datorită eforturilor Sfântului Teofan Zăvorâtul; însă alte opere capitale ale literaturii bizantine târzii au rămas „neglijate”. Foarte puține au fost traduse din

siriacă, armeană și alte limbi orientale. Astfel, în consecință, corpusul scrierilor patristice, accesibile astăzi în rusă, e departe de a fi complet.

Pe lângă aceasta, traduceri ale operelor Părinților din secolul XIX au folosit rusa veche și e nevoie de a fi revizuite; unele opere traduse în trecut trebuie traduse iarăși. Este îmbucurător să vezi că în decursul ultimei decade, o lucrare de continuare a traducerilor patristice este vizibilă; dar această lucrare este sporadică și fără un centru de coordonare. Eu cred că una dintre cele mai urgente responsabilități este fondarea unui astfel de centru, unui institut de studii patristice, care ar putea reuni cercetători ai acestui domeniu. Un astfel de centru poate desfășura programe de cercetare. Poate trimite cercetători ruși în străinătate, dacă e nevoie și poate menține legături cu instituții similare din exterior. Un astfel de centru ar putea reinnoi publicarea multor volume de traduceri patristice și produce, ca un „apendice”, o serie de studii patristice. Aceasta ar putea restaura continuitatea între cercetătorii patristici ruși contemporani și cercetătorii dinaintea revoluției din 1917 care și-au dedicat efortul și talentul lucrării sacre de traducere și studiere a tezaurului patristic.

Autorii ruși dinaintea de revoluție și teologii diasporei ruse a secolului XX au creat un întreg corpus de studii patristice și monografii individuale asupra Părinților bisericești. Între aceste remarcabile monumente patristice aș menționa *Studiul istoric al Părinților Bisericii* a Arhiepiscopului Filaret (Goumilevski), *Părinții răsăriteni ai secolului IV*, a Pr. George Florovsky și *Părinții bizantini ai secolelor V-VIII* a aceleiași; dintre monografii asupra autorilor individuali, *Învățătura lui Origen despre Sfânta Treime* a Prof. Basil Bolotov, *Eshatologia lui Grigorie de Nyssa*, a lui Macarie Oksijuk (mai apoi mitropolitul Macarie), *Antropologia lui Nemesius de Emesa*, a lui Theodor Vladimirovsky și *Antropologia Sfântului Grigorie Palama* a Arhimandritului Ciprian Kern. Mult însă rămâne de făcut în această zonă: noi monografii sunt cerute pentru a face scrierile patristice accesibile și acceptabile cititorilor ruși educați³⁵.

De-a lungul secolului XX a fost publicat un vast număr de studii patristice, în special în Occident: o întreagă bibliotecă dedicată Fericitului Augustin, numărând mii de volume, numeroase monografii dedicate lui Tertulian, Ieronim și altor autori latini ai primului mileniu. În materie de patristică orientală, profesorii occidentali au făcut destul de mult. I-am menționat deja pe părinții romano-catolici și protestanți, care s-au dedicat studierii Părinților răsăriteni, având o contribuție însemnată la reinnoirea interesului Occidentului față de literatura patristică. Interesul acestor profesori față de patristica orientală a fost cu toate acestea limitat doar la câteva nume. Studiile se ocupă cu Origen, Grigorie de Nyssa și autorul Corpusului Dionisian; ultimele decenii au arătat un mare interes față de Maxim Mărturisitorul. Alți Părinți răsăriteni fie n-au primit nici o atenție din partea cercetătorilor, fie, cel mult, li s-au dedicat două sau trei monografii și o mulțime de articole în periodice. În acest fel, interesul cercetătorilor occidentali față de Părinții Bisericii a fost inegal distribuit. Încă o mare operă a fost înfăptuită și

³⁵ Mitropolitul Chiril de Smolensk și Kaliningrad, „Depășind ruptura dintre teologie și viață”, în *Church and Time*, nr. 2/1999, p. 144 (în rusă).

cititorilor ruși merită să li se comunice cele mai bune exemple de patristică occidentală. Este esențială astfel traducerea unor lucrări clasice ca Pedagogul lui Quasten³⁶ și multe volume de studii hristologice ale lui Grillmeier³⁷ în limba rusă, împreună cu cele mai reușite monografii asupra Părinților individuali ai Bisericii din Răsărit și Apus.

În ceea ce îi privește pe autorii la care ne-am referit, dați-mi voie să menționez faptul că cele mai multe lucrări ale lui Origen, în special comentariile la cărțile Sfintei Scripturi sunt încă inaccesibile cititorilor ruși³⁸. Oricare ar fi atitudinea noastră față de acest scriitor bisericesc extrem de controversat, puțini sunt însă cei care contestă locul său în istoria culturii creștine răsăritene. Studiul moștenirii sale literare este esențial nu numai pentru înțelegerea celor mai târzii Părinți răsăriteni – pe care el i-a influențat în mod direct sau indirect – ci de asemenea pentru interpretarea Tradiției creștine răsăritene, în formarea căreia el a jucat un rol enorm. Între monografiile autorilor occidentali, care merită să fie traduse în rusă, aș menționa studiile clasice ale lui Jean Danielou și Hans Urs von Balthasar, lucrări care n-au pierdut nimic din relevanța lor pentru vremea noastră³⁹.

O altă personalitate importantă este Sfântul Maxim Mărturisitorul: multe dintre întrebările sale ocupându-se cu întrebări teologice fundamentale (în special *Ambigua*, *Quaestiones et dubia*, ca și multe tratate dogmatice și polemice și epistole) își așteaptă încă traducătorul rus. Câteva studii asupra Sfântului Maxim ale unor cercetători apuseni merită să fie traduse, în special recenta monografie a cercetătorului ortodox francez Jean-Claude Larchet⁴⁰. Traducerea și studierea extensivă a unor astfel de teologi bizantini ai epocii târzii, precum Sfântul Grigorie Palama este esențială. În opera sa, ca și cea a predecesorilor săi (*Simeon Noul Teolog*, *Grigorie Sinaitul*, *Grigorie al Ciprului*, *Teolipt de Filadelfia*, *Atanasie I*, *Patriarhul Constantinopolului*) și a acelor care au urmat această moștenire (*Patriarhul Filotei Kokkinos*, *Nicolae Cabasila*) doctrina teologică a isihasmului și-a dobândit expresia completă și desăvârșită, oferind astfel tradiției ascetico-mistice creștin-răsăritene cea mai cuprinzătoare interpretare dogmatică posibilă. Ceea ce este astăzi aproape convențional numit „palamism” a fost studiat foarte puțin în Rusia (până la sfârșitul secolului XIX isihasmul a fost considerat în Rusia o erezie și Palama principalul ei campion)⁴¹. După părerea mea, curentul teologic reprezentat de Sfântul Grigorie Palama este cel mai important pentru creștinii

³⁶ Johannes Quasten, *Patrology*, vol. I-III, Utrecht-Brussels, 1950-1960.

³⁷ Aloys Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, vol. I-IV, London, 1965.

³⁸ În rusă există doar tratatele *Îndemn la martiriu*, *Despre Principii*, *Despre Rugăciune*, primele patru cărți din *Împotriva lui Celsus* și alte câteva lucrări minore.

³⁹ Jean Danielou, *Origen*, Paris, 1948; Hans Urs von Balthasar, *Parole et mystere chez Origen*, Paris, 1957.

⁴⁰ Jean-Claude Larchet, *La divinisation de l'homme selon Maxime le Confesseur*, Paris, 1996; Larchet, *Maxime le Confesseur mediateur entre l'Orient et l'Occident*, Paris, 1998.

⁴¹ Cf. Sergi Bulgakov, *Manual pentru slujitorii Bisericii*, Moscova, 1913 (republicată 1993, în rusă), p. 1622: „Isihăștii (cei liniștiți). Așadar, o grupare de monahi a fost numită astfel în Grecia secolului al XIV-lea, care se distingeau printr-o stare de veghe neobișnuită. Ei considerau ombilicul centrul tuturor energiilor spirituale... și credeau că, așezându-și bărbia pe piept și privindu-și în continuu ombilicul, ei ar fi în stare să

contemporani oferind acces la bogățiile conștiinței dogmatice veritabil ortodoxe, fundamentate pe experiența mistică. În Rusia suntem departe de a fi studiat deplin patristica occidentală. Fără o apreciere adevărată a acesteia, mult doritul salt în relațiile dintre Răsărit și Occident va fi imposibil. Al treilea mileniu, în care am intrat va cunoaște o continuare între tradițiile teologice răsăriteană și apuseană, care într-un fel sau altul va fi obligat să se consolideze în fața secularismului accelerat și a influenței crescânde a islamului și a cultelor orientale. Îmi pare că incapacitatea Răsăritului și a Apusului de a găsi o limbă comună de-a lungul celui de-al doilea mileniu, dincolo de cauzele politice, a fost determinată într-o mare măsură de ignoranța Răsăritului creștin față de Apus și invers. Acest gol e nevoie să fie umplut. O cale spre aceasta ar putea fi studiul global al literaturii patristice occidentale.

Patristica siriacă, bine cunoscută de cercetătorii ruși, merită o mare atenție. Deși există în rusă opt volume din operele Sfântului Efrem Sirul, teologia sa rămâne practic inaccesibilă, de vreme ce multe lucrări sunt greșit atribuite⁴², în timp ce un număr considerabil de opere esențiale de-ale sale nu au fost traduse în rusă. Cele mai multe opere ale Sfântului Isaac Sirul (cu excepția celor 400 capete despre cunoaștere), sunt disponibile în rusă, însă încă teologia acestui mare scriitor și mistic nu a fost suficient studiată. Remarcabili autori sirieni, cum ar fi Iacob Aphrahat, Ioan de Apamea, Iacob de Sarug și Marsai cel Mare, fără a menționa pe cei aproape contemporani Sfântul Isaac, Martyrius – Sahdona, Dadisha, Quatraya, Symeon Tabitha, Iosif Mazaya și Ioan de Dalyatha sunt practic necunoscuți cititorilor ruși. Toți acești autori merită să fie traduși în rusă: cunoașterea acestor surse ar putea nu numai îmbogăți studiile patristice ruse, ci de asemenea și înțelegerea noastră a creștinismului, ca religie a iubirii divine, o temă care și-a găsit o exprimare aparte în scrierile scriitorilor mistici.

Tradițiile bisericești literare copte, etiopiene, arabe, georgiene, armenie și celelalte tradiții orientale sunt aproape ignorate de patrologii noștri. Înainte de Revoluția din 1917, ca și de-a lungul epocii sovietice, anumite manuscrise orientale au fost traduse și examinate de orientaliști însă interpretarea lor teologică s-a dovedit mai degrabă anevoioasă (de vreme ce înaintea Revoluției orientaliștii au avut puțin de-a face cu teologia) sau imposibilă (de vreme ce orientaliștii sovietici nu aveau nici un mijloc de a se exprima asupra oricărui fel de probleme teologice). Această mare fisură trebuie în mod treptat astupată.

Patristica rusă dinainte de Petru cel Mare considera privilegiul slaviștilor seculari: operele unor astfel de autori ruși primari, ca Sfântul Ilarion de Kiev, Sfântul Serapion de Vladimir și Sfântul Chiril de Turov ca fiind demne de apreciat pentru calitățile lor

vadă lumina necreată și sa se ocure de descoperiri angelice... Opinia absurdă a isihaiștilor despre condițiile primirii luminii necreate a devenit în curând uitată chiar de către ei înșiși". Aceeași carte prezintă, de altfel, o atitudine mult mai pozitivă despre Isihasmul Sfântului Grigorie Palama, la p. 570-571. Este surprinzător să vedem astfel de texte reeditate fără nici un fel de comentariu la finele secolului XX.

⁴² O semnificativă parte a operelor din volumele I-IV au fost traduse din greacă și nu sunt autentice. Dintre operele traduse din siriacă în volumele V-VII, câteva sunt în mod greșit atribuite; volumul VIII conține comentarii ale lui Efrem la Diatesaron, extraordinare, însă traduse din armeană.

literare, ca și lucrările Sfântului Iosif de Volokolamsk și Sfântul Nil de Sora, care erau aproape exclusiv receptate în contextul luptei între „posesori” și „neposesori”. Astfel, în privința teologilor dinaintea reformelor lui Petru cel Mare, cel mai adesea opera acestora a fost considerată fără vreo valoare distinctă și de aceea puțin și nesistematic studiată dintr-un punct de vedere teologic. Ca și știință, patrologia rusă nu există în prezent; o astfel de disciplină este încă necesară. În acest sens, Căile Teologiei Ruse a lui *Florovsky* își menține importanța, ca practic singura încercare de a oferi o interpretare globală a tradiției teologice ruse. Totuși principala lipsă a lucrării a fost deja menționată: *Florovsky* nu a putut – și nu a încercat să – determine criteriul potrivit căruia teologia rusă trebuie înțeleasă, el privind orice fenomen prin prisma bizantinismului. Aici se află o altă fisură ce trebuie astupată de către noua generație de cercetători patrologi ruși: crearea patristicii ruse, elaborarea criteriului pentru studiul Părinților Bisericii Ruse, evaluarea teologică a celor mai importante opere ale literaturii Bisericii Ruse.

Este la fel de necesară studierea operelor teologilor contemporani care într-un fel sau altul au continuat și dezvoltat teme centrale ale teologiei patristice. Această direcție nu-i preocupă atât de mult pe erudiții patrologi ca *Florovsky*, *Lossky* și *Meyendorff*, ca pe acei autori care au înfăptuit o contribuție independentă la tezaurul Tradiției Ortodoxe. Dintre numele acelor autori a căror opere merită o serioasă interpretare teologică în contextul tradiției patristice, putem menționa în cele din urmă pe acelea ale Sfântului Siluan Atonitul, Arhimandritului Sofronie (Saharov), Pr. Serghei Bulgakov și Alexis Losey.

În fine, este esențial – după cum am arătat înainte⁴³, să se ajungă la o interpretare teologică a tradiției liturgice a Bisericii noastre, a textelor liturgice compuse de Părinții primari (știuți sau neștiuți) inspirați de Dumnezeu, care constituie o parte inseparabilă a literaturii patristice. Fără o profundă înțelegere a cultului, viața Bisericii nu poate fi trăită pe deplin; fără viața Bisericii nu este mântuire. Textele liturgice sunt școala pe care fiecare credincios ortodox ar trebui să și-o însușească. În situația în care, din diferite rațiuni (nu în cele din urmă folosirea liturgică a vechii limbi slavone), textele liturgice sunt ininteligibile comunității Bisericii, publicarea de cărți oferind o analiză teologică a textelor liturgice ar fi pe cât de dezirabilă, la fel de indispensabilă.

7. Părinții și modernitatea

În concluzie voi încerca să răspund la o întrebare care probabil a apărut încă de la început. De ce studiul Sfinților Părinți în întregime? Ce are patristica de oferit creștinilor ortodocși contemporani?

În primul rând studierea Sfinților Părinți – în particular pe cei ai Bisericii Răsăritene – ne oferă posibilitatea de a înțelege tradiția căreia îi aparținem, de a primi însăși „credința Părinților” pe care scriitorii duhovnicești ai Bisericii Răsăritene ne-au păstrat-o, de a ne asuma stăpânirea tezaurului Tradiției ortodoxe. Mulți în zilele noastre preferă „tradiția stareților” în locul Tradiției Bisericii, care este trăită de multe secole, mulți

⁴³ Cf. Ierom. Hilarion Alfeyev, *Teologia ortodoxă la limita între două secole*, Moscova, 1999, p. 408-409 (în rusă).

trăind după diferite tipuri „mitologice”, care au apărut în mediul marginal al Bisericii, în cercuri pseudo-ecclesiale. Această situație poate fi înfrântă numai dacă „ruptura dintre teologie și viață este înfrântă”⁴⁴, dacă legătura vie dintre învățătura patristică și practica Bisericii este restaurată. Faptul că practica Bisericii noastre nu este fundamentată pe învățătura Părinților este la rădăcina multor probleme ale zilei de azi.

Cunoașterea Părinților îi ajută pe creștinii ortodocși să nu-și piardă orientarea în mijlocul multitudinii de curente ale filosofiei moderne și să nu se lase antrenați în „învățăături străine” (Evr. 13, 9). Îi ajută pe creștini să se înțeleagă pe ei înșiși, să-și clădească o relație profundă cu Dumnezeu, să-și împlinească viața spirituală. Din contră, la rețetele unor astfel de învățături moderne, precum psihanaliza, sinoadele Părinților emană un spirit sănătos, bazat, precum ei sunt, pe o înțelegere profundă a minții umane, pe nevoia de a contracara tendințele păcătoase și practicarea faptelor bune. Sinoadele Părinților, cred eu, sunt de departe mult mai universale decât postulatele fundamentale ale freudianismului și se aplică oamenilor trăind în contexte culturale și temporale mult mai diverse.

Operele Părinților nu-și pierd niciodată relevanța, de vreme ce se ocupă cu întrebări, ale căror răspunsuri sunt decisive pentru prezentul și viitorul umanității. A devenit la modă să se vorbească mai târziu de o eră „post-creștină”, de un declin al interesului față de creștinismul tradițional printre tineri, de „un creștinism fără viitor”. Prezicători prevestesc dispariția creștinismului de pe harta religioasă a lumii în cel de-al treilea mileniu, absorbirea sa de către islam. Permiteți-mi să-mi exprim nădejdea că aceste preziceri vor fi găsite ca eronate, că creștinii vor fi împreună în păstrarea doctrinei lor, a Bisericii și a Tradiției lor. Din exemplul țării mele vedem că, credința creștină nu este sub nici un chip o „relicvă a trecutului”, că mii și milioane de oameni, incluzând tinerii se întorc la „credința patristică”. Vreau să sper că un avânt creștin este pe cale să se producă. Vreau să cred că secolul XXI va adevăra tălmăduirea diviziunilor dintre creștini și revigorarea „credinței universale a Bisericii, pe care Domnul a dat-o, care a fost predicată de Apostoli și care a fost păstrată de Părinți”.

***Traducere cu acceptul autorului de:
Dr. Ștefan TOMA***

⁴⁴ Mitropolitul Chiril, *Depășind ruptura*, op. cit., p. 141-142 (în rusă).

Perspectivile relațiilor dintre catolici și ortodocși*

P.S. Dr. Dr. Hilarion Alfeyev

Mai înainte de toate, aș dori să schițez în această lucrare istoria relațiilor dintre cele două Tradiții majore ale Creștinismului. Apoi aș dori să privesc mai în adâncime dialogul teologic ce a avut loc între Biserica Catolică și Ortodoxă de-a lungul ultimelor două decenii ale secolului XX. Vor fi de asemenea puse în discuție relațiile dintre Biserica Romano – Catolică și Biserica Ortodoxă Rusă cu referire specială la ultimele lor progrese. În final am să vă împărtășesc viziunea mea referitoare la viitorul relațiilor dintre catolici și ortodocși în secolul al XXI-lea.

O schiță a istoricului relațiilor dintre catolici și ortodocși

Istoria relațiilor dintre Biserica Romano-Catolică și Biserica Ortodoxă a fost în cea mai mare parte una a erorilor, trădărilor, minciunilor, suspiciunilor, decepțiilor și deziluziilor.

* Prelegere ținută în 7 octombrie 2002 la Universitatea St. Thomas (St. Paul, Minnesota, USA), și reluată în 9 octombrie 2002 la Universitatea Catolică din America (Washington D.C.). Prea Sfinția Sa Hilarion s-a născut în anul 1966 la Moscova. Întâi a făcut studii de vioară, pian și compoziție la Școala Gnessina și la Conservatorul din Moscova. A fost tuns în monahism la Mănăstirea Sfântului Duh din Vilnius, Lituania, în 19 iunie 1987 și în același an, la 19 august, a fost hirotonit preot. În anul 1989 a absolvit Seminarul Teologic din Moscova și în 1991 Academia Teologică din Moscova. Între anii 1991 și 1993 a predat cursuri de Omiletică, Teologie Dogmatică, Noul Testament, precum și Studii de Teologie și Spiritualitate Bizantină în școlile teologice din Moscova. În anul 1996 a obținut titlul de doctor în Teologie la Oxford cu o teză despre „Sfântul Simeon Noul Teolog și Tradiția Ortodoxă”, sub îndrumarea P.S. Sale Kallistos Ware.

Între anii 1996 și 2001 a fost Secretar pentru Relațiile Inter-Creștine din cadrul Departamentului pentru Relațiile Externe al Patriarhiei Ortodoxe Ruse. Pe data de 27 decembrie 2001 a fost ales Episcop și în 14 ianuarie 2002 a fost sfințit de Prea Fericirea sa Alexei al II-lea, Patriarhul Moscovei și a toată Rusia, împreună cu un sobor de zece episcopi. Până la numirea sa (din 17 iulie 2002) ca Reprezentant al Patriarhiei Ortodoxe Ruse pentru Instituțiile Europene, a slujit ca Episcop Vicar al Diocezei de Surozh din Anglia. El este de asemenea doctor în Teologie al Institutului Saint-Serge din Paris.

P.S. Sa Hilarion este autorul a 10 cărți (publicate în mai multe limbi) și a peste 150 de studii ce cuprind întreaga arie a cercetării Teologiei, a misiunii Bisericii, precum și a ecumenismului. Este de prisos a comenta această extraordinară biografie a tânărului episcop rus. Aș dori să închei însă cu o apreciere a lui Olivier Clement apărută în Periodicul Arhiepiscopiei Atenei în anul 2002. Publicația Τόλμη a publicat un interviu intitulat: „Teologul Olivier Clement la împlinirea vârstei de 80 de ani”, în care acesta, vorbind despre perspectivele ecumenismului pentru Biserica Ortodoxă, a afirmat că atâta vreme cât pare să vină din urmă o generație nouă de episcopi desăvârșit pregătiți și „atâta vreme cât vor exista tipologii ca tânărul episcop rus Hilarion, destinul ecumenismului nu este pierdut”.

Ruptura dintre Creștinismul răsăritean și cel apusean, ce s-a produs în veacul al XI-lea, a fost ea însăși rezultatul unui proces îndelungat de înstrăinare reciprocă a celor două Tradiții.

Dacă am privi cu atenție istoria Bisericii Primare am fi uimiți să constatăm faptul că Creștinismul latin a fost fundamental diferit de ipostaza sa grecească încă de la începuturi. Diferențele sunt evidente atât la nivel dogmatic cât și ecclesiologic. Teologia trinitară a autorilor creștini latini, ca de exemplu Tertulian și Augustin, diferă semnificativ de cea a grecilor, cum ar fi Origen sau Capadocienii: peste veacuri divergența de opinii a devenit din ce în ce mai acută, ea conducând la lunga dispută trinitariană – rămasă până astăzi nerezolvată – în jurul problemei adaosului *Filioque*.

Implicațiile ecclesiologice au fost de asemenea complet diferite. În Răsărit s-a dezvoltat treptat un sistem al Patriarhiilor, în care căpetenia fiecărei Biserici locale era privită ca egală tuturor celorlalte, în timp ce în Apus a fost subliniat cu tot mai multă insistență rolul central al Episcopului Romei. În timp ce răsăritenii îl priveau pe Episcopul Romei ca „*primus inter pares*” – adică primul dintre cei cinci Patriarhi egali (înăluntru a ceea ce s-a numit „*Pentarhia*”) – el însuși a fost ispitit să-și înțeleagă primatul ca putere de jurisdicție aflată deasupra tuturor celorlalți patru Patriarhi. La câteva Sinoade ecumenice această diferență s-a manifestat prin comportamentul legaților papali: în timp ce intervențiile lor erau interpretate de către răsăriteni ca fiind contribuții la dezbateri – conducând la decizii sinodale –, legații se credeau de fapt îndreptățiți să pronunțe ultimul cuvânt. Papa ar fi vrut să-și manifeste în mod expres aprobarea sau dezaprobarea în ceea ce privește deciziile Sinoadelor, în timp ce sinodalii înșiși nu considerau acest lucru ca fiind necesar.

Evoluțiile politice din Răsărit și Apus au contribuit de asemenea la adâncirea diferențelor dintre viziunile ecclesiologice ale celor două Tradiții. În Răsăritul bizantin figura împăratului era centrală: el era acela care convoca Sinoadele, cel care-și dădea aprobarea în ceea ce privește multiplele decizii referitoare la viața bisericească, cel care în multe cazuri numea sau demitea patriarhi și episcopi. Idealul „simfoniei” dintre Biserică și Stat a fost dezvoltat tocmai împotriva acestei condiționări politice. În practică, această stare de lucruri a condus cel mai adesea la o implicare a Statului în problemele bisericești. Nicio figură ecclesiologică centrală nu s-a impus în Răsăritul bizantin în primul mileniu, chiar dacă Patriarhul Constantinopolului a primit titlul de „ecumenic”. Evoluțiile apusene au fost de asemenea diferite. Timp de mai multe veacuri Europa Occidentală a fost lipsită de unitate, fărâmițată într-o multitudine de regate mici și vulnerabile. În lipsa unei autorități civile puternic centralizate, Papalitatea a devenit cu vremea factorul unificator cel mai puternic. Din acest motiv, rolul Papei nu s-a limitat doar la acela al conducerii Bisericii Apusene; ci el s-a remarcat ca figură politică puternică, om de stat, magnat deținător de putere și proprietar de terenuri și de lucrători.

Apusul a fost separat de Răsărit nu numai prin factori politici și teologici: a existat de asemenea o diferență culturală manifestă, condiționată într-o măsură semnificativă de către folosirea limbii latine în Apus și a limbii grecești în Răsărit. Contextele culturale

diferite au contribuit la apariția diferențelor în modalitățile teologice de cunoaștere și, la rândul lor, au fost influențate de ele. Când citim tratatele bizantine de polemică împotriva latinilor, sau diatribele latinilor împotriva bizantinilor, suntem de-a dreptul șocați de modul în care sunt amplificate acuzațiile teologice de către o seamă de reproșuri a căror natură este pur culturală. „Epistola enciclică” a Patriarhului Fotie nu este decât unul din aceste multe exemple. Fiind dedicată problemei importante a purcederii Duhului Sfânt, epistola începe cu acuzații meschine împotriva obiceiurilor liturgice și casnice ale latinilor, cum ar fi, de pildă, postirea în vremea Sabatului. Chiar dacă s-ar ține cont de faptul că atari acuzații erau avansate în miezul unor polemici aprinse și făceau parte dintr-o strategie de propagandă înaltă, este evident că până și diferențele culturale minore erau privite de amândouă părțile aflate în dispută ca grave deviații de la Tradiție. Această situație a rezultat, pe rând, din inabilitatea oamenilor de-a trece hotarele propriului lor context cultural. (Încercarea lui Maxim Mărturisitorul, în „Epistola către Marinus”, de a privi problema adaosului Filioque din perspectiva occidentală e un exemplu rar și îndepărtat al opusului acestei situații).

De aceea, Schisma cea mare de la 1054 a fost rezultatul unei evoluții îndelungate, și nu doar o simplă problemă de neînțelegere între trimișii Papei și membrii Bisericii Constantinopolului, așa cum este uneori prezentată. Este sigur că diferențele dogmatice și ecclesiologice dintre Răsărit și Apus în primul mileniu creștin nu trebuiau să conducă în mod necesar la ruperea comuniunii euharistice dintre cele două Tradiții, însă ele au contribuit concret la înstrăinarea care a rezultat de aici.

Cel de-al doilea mileniu a fost marcat de o luptă continuă între Răsărit și Apus, și prin numeroasele tentative ale Papei de a-i aduce sub controlul său pe răsăritenii neascultători. Cruciadele constituie exemplul cel mai puternic de siluire, de folosire a violenței împotriva ortodocșilor de către frații creștini din Apus. Memoria Cruciadelor e încă vie printre greci: rana lor încă mai sângerează. De curând Papa și-a cerut scuze pentru cruciade în fața Arhiepiscopului Atenei, ceea ce în sine reprezintă un gest nobil. Trebuie însă să se admită că scuzele au întârziat opt secole. Trebuie să se mai recunoască faptul că numeroase consecințe ale activității Cruciaților au supraviețuit timpului, cum ar fi, de exemplu, Patriarhia Latină a Ierusalimului, care a fost creată în timpul Cruciadelor pentru a înlocui Patriarhia Ortodoxă respectivă.

Alte lovituri date în mod repetat ortodocșilor au fost numeroasele tentative de a-i aduce sub jurisdicția Romei prin ceea ce s-a numit „uniație”. Prima tentativă de acest fel, produsă în Lyon în veacul al XIII-lea, a fost urmată de Uniația de la Ferrara-Florența din 1439 din ajunul prăbușirii Imperiului Bizantin. N-a mai rămas nimic din cele două „uniri”. Dar Uniunea de la Brest, proclamată în 1596, a dat naștere unor structuri ecclesiastice care mai există și-acum și a căror resuscitare a contribuit la agravarea relațiilor dintre catolici și ortodocși.

În paralel cu aceste evenimente s-a accentuat de asemenea înstrăinarea teologică permanentă dintre ortodocși și catolici. Acest fenomen a fost condiționat într-un grad de intensitate semnificativ de către introducerea noilor doctrine în Biserica Catolică,

doctrine care au fost (și sunt încă) privite de către Biserica Ortodoxă ca inovații dogmatice. Credința în infailibilitatea Papei atunci când vorbește *ex cathedra* constituie exemplul cel mai izbitor. O învățătură care era consecința multor veacuri de dezbateri teologice în sânul Bisericii Catolice a fost respinsă cu putere de Biserica Ortodoxă. Totodată, această doctrină a fost respinsă de asemenea de către anumite cercuri tradiționale din sânul Bisericii Apusene: de aici a apărut Mișcarea Vechilor Catolici, care a condus dialogul cu Ortodoxia vreme de multe decenii.

Conflictele dintre cele două Tradiții creștine din prima jumătate a secolului al XX-lea nu au diferit de cele din vremurile de dinainte în ceea ce au continuat să-și dispute la diferite nivele. Cu toate acestea, au existat câteva curente latente înlăuntrul ambelor Tradiții, care au prefigurat o apropiere reciprocă rapidă în cea de a doua jumătate a secolului XX. Deja în anii 1930 și 1940 teologi din ambele părți au început să se întâlnească pornind de la o bază sistematică, și pentru prima oară în istoria Creștinismului a apărut pentru fiecare posibilitatea de a trece granițele propriului context cultural. Schimbările teologice care au avut loc în acea vreme au contribuit la o schimbare radicală a poziției catolicilor față de ortodocși, care s-a manifestat mai grăitor în timpul celui de-al II-lea Conciliu de la Vatican.

În cadrul acestui Conciliu Biserica Ortodoxă a fost recunoscută ca posedând deplinătatea harului dumnezeiesc care îi conduce pe oameni la mântuire. Conciliul al II-lea de la Vatican este acela în care s-a consacrat termenul de „Biserică-Soră” –, cu referire directă la Biserica Ortodoxă. Același Conciliu a făcut posibile împlinirile semnificative din cadrul dialogurilor teologice dintre cele două mari Tradiții creștine din anii 1960 și 1980.

Dialogul teologic dintre Biserica Romano-Catolică și Biserica Ortodoxă. Problema Uniatismului.

Dialogul teologic oficial dintre Bisericile Ortodoxă și Romano-Catolică debutează încă din primii ani ai deceniului 1960. În anul 1961 Prima Conferință Pan-Ortodoxă a ales următoarele teme de abordare pentru viitorul Sinod Pan-Ortodox: „Ortodoxia și Biserica Romano-Catolică. a) Un studiu al momentelor favorabile și defavorabile în ceea ce privește relațiile dintre cele două Biserici: 1) despre credință; 2) despre conducere; 3) despre activitatea ecclesială (specială, propaganda, prozelitismul, Uniatismul). În anul 1963, cea de-a doua Conferință Pan-Ortodoxă „a fost de acord în unanimitate asupra faptului că Biserica Ortodoxă ar trebui să propună un dialog cu respectabila Biserică Romano-Catolică în condiții de paritate”. Activitatea Comisiei Internaționale Unite în scopul realizării Dialogului Teologic dintre Bisericile Romano-Catolică și Ortodoxă a fost precedată de trei întâlniri ale Comisiei Teologice Tehnice Ortodoxe pentru pregătirea unui asemenea dialog. În 1978, Cea de-a treia Conferință a Comisiei Tehnice (Chambesey, Elveția) a declarat: „Obiectivul dialogului dintre Bisericile Romano-Catolică și Ortodoxă este acela al stabilirii comuniunii depline. Această comuniune trebuie să fie întemeiată pe unitatea credinței, pe împărtășirea

STUDII ȘI ARTICOLE

comună din viața și din Tradiția Bisericii Primare, și așteaptă să fie realizată prin participarea la una și aceeași Euharistie”.

Dialogul oficial a început în anul 1980 pe insula grecească Patmos. Tema primei sesiuni a Comisiei Unite a fost „Taina Bisericii și Euharistiei în lumina tainei Sfintei Treimi”. Aceeași temă a fost discutată în 1981 în Munchen în cadrul celei de-a doua întâlniri a Comisiei. A treia sesiune a Comisiei (1984, Creta) și a patra (1986-1987, Bari) au fost dedicate temei: „Credința, Tainele și unitatea Bisericii”. A cincea sesiune, care a avut loc în 1988 la mănăstirea Noul Valaam, a pus în discuție „Taina slujirii în structura sacramentală a Bisericii și importanța succesiunii apostolice pentru sfințirea și realizarea unității poporului lui Dumnezeu”. Este evident că toate aceste subiecte au caracter teologic. Intenția ambelor părți a fost aceea de a ajunge la o mai bună înțelegere reciprocă, precum și aceea de a identifica diferențele majore care existau între ele. S-a obținut o unitate de păreri semnificativă și participanții au fost dispuși să abordeze discutarea problemei majore care ne separă –, aceea a autorității Papei de la Roma.

Cu toate acestea, sfârșitul anului 1980 a fost marcat de rapida deteriorare a relațiilor dintre Bisericile Ortodoxă și Catolică. Motivul principal al acestei deteriorări a constatat în apariția Bisericii Greco-Catolice în vestul Ucrainei. Prezența acesteia, inițiată după Uniația de la Brest din 1596, a fost marcantă până în 1946, când a fost interzisă de către Stalin. După 1946 mulți membri ai acestei Biserici au fost închiși sau uciși, iar unii au plecat în exil. Biserica Greco-Catolică a fost declarată ilegală și multe clădiri care îi aparțineau au fost date ortodocșilor. Un proces similar s-a petrecut în anul 1948 în România Comunistă, unde Biserica Unită a fost declarată de asemenea ilegală și ale cărei clădiri au fost și ele închise sau transferate ortodocșilor.

Acum, la sfârșitul anilor 1980, sub influența mișcării naționaliste din Ucraina de Vest, greco-catolicii au început din nou să-și facă simțită prezența în regiune. Ceea ce ar putea să devină o restabilire a dreptății s-a transformat cu toate acestea într-o fărâdelege strigătoare la cer, deoarece refacerea Bisericii Greco-Catolice s-a făcut în dauna Bisericii Ortodoxe. În 29 octombrie 1989 greco-catolicii au ocupat Catedrala Schimbării la Față din Lvov după ce i-au izgonit dintr-însa pe ortodocși. În scurt timp de la aceasta, multe fapte de aceeași natură s-au petrecut în alte regiuni ale țării.

Anul 1990 (ianuarie) a fost martorul creării așa-numitei Comisii Cvadripartite, care avea în componență Patriarhia Moscovei, Biserica Romano-Catolică, Biserica Ortodoxă Ucraineană și Catolicii de Rit Răsăritean din Ucraina de Vest. Comisia a început să discute cazurile concrete de violare a drepturilor omului din timpul campaniei lansate de uniati. În martie 1990 Comisia a expus principiile de bază în vederea distribuirii proprietăților între greco-catolici și ortodocși. S-a căzut de acord ca acolo unde există două biserici una să fie dată greco-catolicilor și una să rămână ortodoxă; acolo unde există o singură biserică, aceasta ar trebui să rămână a grupului majoritar, care trebuie în acest caz să ajute minoritatea să găsească sau să construiască un loc de cult adecvat. Cu toate acestea, în 13 martie 1990 greco-catolicii au părăsit unilateral Comisia. De atunci înainte confiscarea bisericilor ortodoxe (unele din ele aparținând ortodocșilor

înainte de Unirea din 1596) a căpătat caracter de avalanșă. În multe locuri au fost folosite de către greco-catolici metode violente, ei ocupând bisericile ortodoxe prin alungarea credincioșilor ortodocși ai parohiei din locașurile lor de cult. Tensiunile dintre ortodocși și greco-catolici au dus la conflicte și la dezordini sociale. Către sfârșitul anului 1990, cele mai multe biserici din Lvov, Ternopol și Ivano-Frankovsk au fost capturate, și la sfârșitul anului 1991 au fost răpite de la ortodocși 597 biserici.

Comentând aceste evenimente, Comisia Teologică a Bisericii Ortodoxe Ruse a declarat în 1997:

Într-o asemenea situație a fost important să facem tot posibilul pentru a readuce în atenția opiniei publice, precum și în aceea a organizațiilor internaționale, a Bisericilor Creștine, inclusiv a Bisericii Romano-Catolice, faptul că agresarea Ortodoxiei din Ucraina de Vest nu a fost numai un act de violare a drepturilor omului și a libertății religioase, ci și un act de anihilare a oricărui progres în dialogul dintre Bisericile Ortodoxă și Catolică din ultimii ani. A fost esențial să arătăm că Uniatismul a reprezentat o cale periculoasă și inacceptabilă de a obține unitatea Bisericilor.

Uniatismul a adus noi scindări, sfâșiind Trupul Unic al Bisericii Ortodoxe. Cele patru secole ale menținerii sale a descoperit uniatismul ca formă periculoasă de proselitism împotriva Ortodoxiei. Suferința omenească și chiar vărsările de sânge au constituit consecințele nefaste ale sfâșierii pe care a cauzat-o.

În același timp, este important să subliniem faptul că prin repudierea Uniației ca metodă Bisericile nu condamnă pe oamenii dintr-însa. Comunitățile greco-catolice existente până în zilele noastre, care au dreptul legal să existe, la fel ca oricare alte asociații sau organizații religioase, trebuie să înceteze să mai constituie sursa discordiilor și a conflictelor dintre ortodocși și catolici. În scopul împlinirii acestui scop, ar trebui promovate legi care să reglementeze coexistența și relațiile reciproce în locurile unde este tensiune cauzatoare de suferință în sânul poporului lui Dumnezeu.

Resuscitarea Bisericii Greco-Catolice în Ucraina de Vest, așa cum a fost ea însoțită de violență, împreună cu alte evenimente similare din regiunea transcarpatică, a determinat Comisia de Unitate Catolic-Ortodoxă să ia hotărârea suspendării discutării subiectelor pur teologice și întoarcerea la problema arzătoare a Uniatismului. În anul 1990 s-a întrunit cea de a șasea sesiune plenară a Comisiei în Freising (München) pentru a discuta acest subiect. Declarația ce a fost făcută la sfârșitul lucrărilor a afirmat, printre alte lucruri, că „Uniația, ca metodă, a eșuat – acolo unde a fost introdusă – în tentativa apropierii Bisericilor. Dimpotrivă, ea a provocat mai multă sciziune. Situația, în întregime, a provocat confruntări și durere, care s-au întipărit în memoria istorică a ambelor Biserici. Motivele ecclesiologice pretind de asemenea găsirea unor alte metode de apropiere între noi”. Ambele părți ale Comisiei au fost hotărâte în denunțarea Uniatismului: „Îl respingem ca metodă de căutare a unității deoarece el se opune tradiției comune a Bisericilor noastre”. Declarația de la Freising a fost acceptată cu satisfacție de majoritatea Bisericilor Ortodoxe. Cu toate acestea, Biserica Romano-Catolică nu a ratificat-o.

În anul 1993, cea de a șaptea sesiune plenară a Comisiei Reunite s-a desfășurat la Balamand, în Liban. Reprezentanții Bisericii Romano-Catolice și cei ai Bisericilor Ortodoxe (cu excepția Patriarhiei Ierusalimului și a Bisericilor Sârbă, Bulgară și Cehoslovacă) au fost de acord cu principiile teologice și cu recomandările practice referitoare la Uniatism. Încă o dată s-a stabilit faptul că Uniatismul nu reprezintă o metodă adecvată realizării unității dintre catolici și ortodocși:

Din cauza modului în care catolicii și ortodocșii se consideră încă o dată unii pe alții înrudiți în taina Bisericii, și se descoperă reciproc încă o dată ca Biserici Surori, această formă de „apostolat misionar” descris mai sus, și care a fost numit „Uniatism”, nu mai poate fi acceptat nici ca metodă demnă de-a fi urmată, nici ca model al unității pe care o caută Bisericile noastre.

Toate formele de prozelitism au fost ferm condamnate, și s-a făcut apel la colaborare reciprocă:

Atâta timp cât libertatea inviolabilă a persoanelor și obligația acestora de a-și urma necesitățile proprii sunt asigurate, în căutarea restabilirii unității nu se pune problema convertirii oamenilor dintr-o Biserică în alta pentru a le conferi mântuirea.

Bisericile Catolice Răsăritene... trebuie să fie implicate, atât la nivel local cât și general, într-un dialog al iubirii, respectului bilateral și încrederii reciproce găsite încă o dată, și să intre într-un dialog teologic, cu toate implicațiile practice ale acestuia.

Activitatea pastorală din cadrul Bisericii Catolice, atât Latină cât și Răsăriteană, nu mai urmărește ca credința unei Biserici să se impună alteia; aceasta înseamnă să spunem că ea nu mai urmărește prozelitismul printre ortodocși. Ea urmărește să răspundă nevoilor spirituale ale propriilor săi credincioși și nu dorește să se extindă pe socoteala Bisericii Ortodoxe.

Libertatea religioasă ar fi violată atunci când, sub acoperirea asistenței financiare, credincioșii unei Biserici ar fi atrași către cealaltă, prin promisiuni, ca de pildă cele privind educația și beneficiile materiale, care pot să lipsească în propria lor Biserică. În acest context, ar fi necesar ca asistența socială, la fel ca oricare alt fel de activitate filantropică, să fie organizată de comun acord, astfel încât să se evite crearea de noi suspiciuni.

Mai mult, respectul absolut necesar pentru libertatea creștină – unul din cele mai prețioase daruri primite de la Hristos – nu ar trebui să devină o ocazie pentru întreprinderea unor proiecte pastorale care să implice de asemenea credința altor Biserici, fără consultarea în prealabil a păstorilor acestor Biserici.

Pentru acelea care sunt în sarcina comunităților respective ar trebui să fie create comisii locale reunite, sau să fie activate cele care deja există, în scopul găsirii de soluții la problemele concrete care apar și pentru asigurarea că aceste soluții sunt aplicate în adevăr și iubire, în dreptate și pace. Dacă acordurile nu pot fi realizate la nivel local, problema ar trebui adusă în fața comisiilor mixte stabilite de autoritățile superioare.

Suspiciunile ar putea să dispară mai ușor dacă cele două părți ar cădea de acord să condamne violența ori de câte ori comunitățile uneia dintre Biserici o folosește împotriva comunităților Bisericii Surori.

S-au dezvoltat importante linii directe care să specifice, în cazuri particulare, care ar trebui să fie poziția și comportamentul Bisericii Catolice în teritoriile unde sunt prezente Bisericile Ortodoxe:

...Pentru a evita toate neînțelegerile și pentru a promova încrederea între cele două Biserici, este necesar ca episcopii catolici și ortodocși de pe același teritoriu să se consulte unii pe alții înainte de stabilirea unor proiecte pastorale catolice ce implică crearea unor noi structuri ecclesiastice în regiuni care aparțin prin tradiție jurisdicției Bisericii Ortodoxe, în vederea evitării activităților pastorale paralele ce ar risca să degenereze rapid în rivalitate fâțișă sau chiar în conflicte.

Avertismentul Apostolului Pavel adresat Corintenilor (I Cor 6, 17) va fi reamintit. El recomandă creștinilor să-și rezolve divergențele prin dialog frățesc, aceasta însemnând evitarea recurgerii la intervenția autorităților civile pentru rezolvarea practică a problemelor care apar între Biserici sau comunități locale. Această recomandare se aplică în mod concret la posesiunea și înapoierea proprietății ecclesiastice. Aceste soluții nu ar trebui să se întemeieze doar pe situații din trecut, sau să se bazeze doar pe principii juridice generale, ci ele trebuie să țină seama de asemenea de complexitatea realităților prezentului și de circumstanțele locale.

Declarația de la Balamand, cu apelul ei pentru „excluderea pe viitor a oricărui prozelitism și a oricărei dorințe de expansiune a catolicilor în dauna Bisericii Ortodoxe” a reprezentat o dezghețare a relațiilor dintre catolici și ortodocși la nivel teologic. Faptul că ea a fost ratificată oficial de către Biserica Romano-Catolică certifică prin manifestările de bunăvoință de la acel timp că aceasta nutrește sentimente bune în apropierea de Biserica Ortodoxă.

Cu toate acestea, reacția anumitor catolici față de acest document nu a fost pe deplin pozitivă; unii greco-catolici, de pildă, au întâmpinat-o cu ostilitate fâțișă. În anul 1994 Episcopul George Guțu, Administratorul Apostolic al greco-catolicilor din România, în scrisoarea sa către Papa Ioan Paul al II-lea, a criticat acele pasaje din document în care Uniatismul era respins ca metodă, el contrazicând Tradiția celor două Biserici. Episcopul a vorbit acuzator la adresa Bisericii Ortodoxe Române, afirmând că „nu trebuie să se recunoască cooptarea Bisericii Române Unite de către Biserica Română Ortodoxă pe căile violenței și terorii din 1948”. Scrisoarea se încheie cu respingerea totală a concluziilor dialogului dintre catolici și ortodocși în problema Uniatismului: „Biserica Română în comuniune cu Roma nu acceptă niciunul din textele semnate în Rhodos, Freising, Arriccia și Balamand, și declară că semnăturile de sub aceste texte nu sunt valabile”. Comentarii critice asupra Declarației de la Balamand au venit de asemenea de la conducătorul greco-catolicilor din Ucraina, cardinalul Miroslav Lyubachivsky.

Reacția de respingere și-a făcut auzit glasul și dinlăuntrul câtorva Biserici Ortodoxe locale. Motivul major al acestei insatisfacții nu l-a constituit, cu toate acestea, documentul în sine, ci faptul că el n-a adus nicio schimbare sesizabilă în raporturile dintre ortodocși și greco-catolici în zonele de conflict. Documentul a admis că Uniatismul a fost o eroare a trecutului, dar nu a rezolvat problema referitoare la coexistența greco-catolicilor și

ortodocșilor în prezent. Acesta este motivul pentru care participanții ortodocși au insistat asupra continuării discuțiilor în cadrul Comisiei Reunite asupra consecințelor teologice și ecclesiologice ale Uniatismului. Au avut loc în acest sens două întâlniri ale Comitetului de Conducere: una la Roma (1997) și una la Arriccio (1998); amândouă au făcut progrese în discutarea acestei probleme admitând că însăși existența structurilor greco-catolice paralele celor ortodoxe este, din punct de vedere ecclesiologic, ceva „anormal”. „Actul de la Arriccio” a indicat cei trei factori care fac Uniatismul anormal: a) chiar prin însuși faptul existenței sale el pune în discuție caracterul mântuitor al Bisericilor-Mame (adică al Bisericilor Ortodoxe locale); b) Uniatismul contrazice principiul ecclesiologic fundamental conform căruia ar trebui să existe numai o singură Biserică locală și un episcop într-un anumit loc dat; c) el presupune concepția jurisdicției universale a Papei Romei, ceea ce pentru Teologia ortodoxă este inacceptabil.

„Actul de la Arriccio” a rămas să fie pus în discuția sesiunii plenare a Comisiei Reunite. Cu toate acestea, când s-au întâlnit membrii Comisiei în Baltimore, în anul 2000, a devenit clar că delegația Bisericii Catolice nu era pregătită să meargă dincolo de rezoluțiile de la Balamand în discutarea Uniatismului. Nu s-a dorit nici măcar să se discute despre „Actul de la Arriccio” din moment ce s-a pretins că această declarație, scrisă atât de partea ortodoxă cât și de partea catolică a Comitetului de Conducere, reprezintă exclusiv punctul de vedere ortodox. Situația ecclesiologică a Bisericilor Greco-Catolice nu poate să fie numită „anormală”, au insistat catolicii în Baltimore, atâta vreme cât aceste Biserici se află în comuniune deplină cu Roma. Aceasta a reprezentat din start o întoarcere regretabilă, un mare pas înapoi în întreaga discuție a acestei probleme. Timp de câteva zile au avut loc dezbateri fierbinți, însă totul a fost inutil: nu s-a găsit o poziție comună și nu s-a descoperit nici o soluție. Sesiunea s-a încheiat fără o decizie certă în ceea ce privește posibilitatea ca lucrările Comisiei Reunite să fie împlinite prin acorduri unanim acceptate. Se așteaptă dizolvarea Comisiei, locul ei fiind luat de perspectiva altor lucrări pentru dialog.

Mulți delegați ortodocși prezenți în Baltimore au interpretat ceea ce s-a întâmplat aici ca fiind un imens pas înapoi: o trecere către perioada de dinaintea Conciliului II Vatican. Trebuie să admitem că până și atmosfera emoțională dominantă în Baltimore a amintit mai degrabă de Conciliul de la Ferrara-Florența decât de Cel de-al II-lea Conciliu de la Vatican. În timpul uneia dintre sesiuni atmosfera a devenit atât de încinsă încât întreaga delegație catolică, în frunte cu Cardinalul Cassidy, a părăsit întrunirea. Mulțumită „diplomației de reacție” asumate de către unii din membrii ortodocși ai Comisiei, sesiunea s-a restrâns pe durata zilei următoare, însă nu s-a făcut simțit nici un progres. Comisia și-a recunoscut propria incapacitate de a continua discuțiile și a afirmat necesitatea punerii problemei viitorului acestui dialog înaintea autorităților respective ale Bisericilor care au luat parte la lucrări.

Acesta a fost sfârșitul nefericit și meschin al dialogului teologic ce începuse cu atâtea nădejdi și al cărui ultim scop era nu mai puțin decât restaurarea comuniunii euharistice complete între Bisericile Ortodoxă și Catolică.

Criza actuală din relațiile dintre Biserica Romano-Catolică și Biserica Ortodoxă Rusă

Biserica Ortodoxă Rusă a luat parte la dialogul teologic cu Biserica Romano-Catolică la nivel Pan-Ortodox încă de la început. În paralel cu acesta ea și-a desfășurat propriul dialog bilateral cu Roma. Cel din urmă a început în anul 1967 și chiar de la începutul său a avut caracter teologic. Printre temele aflate în discuție menționăm: „Biserica și mântuirea”, „Grija pastorală astăzi”, „Poporul lui Dumnezeu și problemele contemporane”, „Mesajul creștin al mântuirii într-o lume aflată în schimbare”. Toate aceste subiecte erau de interes reciproc atât pentru partea romano-catolică cât și pentru cea ortodoxă rusă și ele au condus la lărgirea semnificativă a cunoașterii lor reciproce.

La sfârșitul anilor 1980, când regimul ateu din Rusia a slăbit și libertatea religioasă a început să înflorească, a renăscut speranța atât pentru ortodocși cât și pentru catolici de pe teritoriul Uniunii Sovietice de atunci. Legăturile dintre cele două Biserici, care în timpurile sovietice erau destul de strânse (în fața dușmanului comun lumea tinde să se unească), ar fi putut deveni și mai strânse. Îmi amintesc de această perioadă cu cea mai mare claritate. În acea vreme eram preot paroh în Lituania, o republică sovietică cu populație majoritar catolică. Ortodocșii și catolicii coexistau pașnic acolo (și aceasta, din fericire, este situația și azi), și exista într-o măsură semnificativă încrederea și asistența mutuală. Seminariștii catolici veneau la mine pentru sfaturi înaintea hirotonirii – eu eram prezent la consacrarea lor din seminarul catolic – și întâlnirile dintre membrii clerului celor două Biserici erau deosebit de frecvente. Unii preoți și episcopi catolici începeau să se întoarcă din închisori sau din exil. Îmi amintesc de discuția pe care-am avut-o cu cel ce a fost numit decan al seminarului teologic: când l-am întrebat de „numirea” de dinainte, el mi-a răspuns că tocmai s-a întors din pușcărie, unde își petrecuse aproape zece ani. Un alt preot catolic și-a petrecut douăzeci și cinci de ani într-un lagăr sovietic: el fusese acuzat de-a fi predat copiilor religie, ceea ce era interzis de legea sovietică.

Cu toate acestea, situația din Lituania a fost diferită de cea din Ucraina, Rusia și câteva alte republici. În Ucraina, apariția Bisericii Greco-Catolice, pe care deja am descris-o, a provocat probleme grave în relațiile dintre cele două Biserici – probleme care au rămas până acum nerezolvate. În Rusia, principalul motiv al discordiei a fost și rămâne activitatea misionară a Bisericii Catolice, care este catalogată de către Biserica Rusă drept prozelitism. Acesta ia forme diverse în funcție de locuri, și nu numai în cadrul Federației Ruse, ci de asemenea și în afara ei, în ceea ce Biserica Rusă consideră că e „teritoriul ei canonic”.

În anul 1991, Biserica Romano-Catolică a stabilit patru „administrații apostolice” în Rusia, și i-a numit pe Arhiepiscopul Tadeusz Kondrusiewicz drept conducător al rușilor catolici. Pentru a evita orice ciocnire cu Biserica Ortodoxă Rusă, termenul „administrație” a fost clar definit și s-a explicat și de ce Biserica Catolică nu și-a creat dioceze în Rusia. Ea a pretins că a căutat să evite crearea de structuri ecclesiastice paralele, subliniind astfel că recunoștea Biserica Ortodoxă drept „Biserică-Soră”. În anul 1992 Roma a alcătuit un document intitulat „Principiile generale și normele practice

ale coordonării activității evanghelice și ecumenice ale Bisericii Catolice în Rusia și în alte state ale Comunității Statelor Independente”, care a afirmat că în schimbul acceptării anulării grijilor pastorale în interiorul Bisericii Catolice, clerul catolic ar trebui să ajute Biserica Ortodoxă atât cât poate. În plus, documentul i-a îndemnat pe episcopii catolici să vadă că nici o activitate din teritoriile aflate sub jurisdicția lor nu ar putea să fie interpretată ca „structură evanghelică paralelă”.

În ciuda tuturor acestor asigurări, s-a dezvoltat strategia unei „cuceriri” romano-catolice progresive a Rusiei. Această „cucerire” nu a constat numai în extinderea structurilor parohiale catolice, dar și în inițierea unor proiecte misionare, educaționale și de caritate extrem de diverse. Uneori aceste proiecte erau realizate împotriva dorinței Bisericii Ortodoxe și în dauna ei. Zece ani de activitate au fost concretizați prin crearea la începutul anului 2002 a patru dioceze catolice în interiorul „teritoriului canonic” al Bisericii Ortodoxe Ruse. Această decizie a administrației de la Vatican a alimentat criza profundă a relațiilor dintre Moscova și Roma. Vizita la Moscova a delegației oficiale conduse de Cardinalul Kasper, Cancelarul Conciliului Pontifical pentru Promovarea Unității Creștine, a fost anulată. Ea a fost înlocuită de un schimb de declarații între Cardinalul Kasper și Arhiepiscopul Kondrusiewicz, pe de o parte, și cancelarul Departamentului de Relații Bisericești Externe al Patriarhiei Moscovei, Mitropolitul Kirill al Smolenskului și Kaliningradului, pe de altă parte. Aceasta a arătat gradul înalt de ostilitate și insatisfacție reciprocă resimțită de ambele părți.

În scrisoarea sa către Mitropolitul Kirill, precum și într-o serie de interviuri pe care le-a dat atât în Rusia cât și în afara granițelor ei, Arhiepiscopul Kondrusiewicz și-a exprimat dezamăgirea față de reacția Bisericii Ortodoxe Ruse la crearea diocezelor catolice. Într-un interviu el a afirmat că ortodocșii se opun misiunilor catolicilor în Rusia deoarece ei „se tem că activitatea pastorală a acestora va sfârși prin golirea bisericilor ortodoxe” (*Avvenire*, 18 martie 2000). Cardinalul Kasper a afirmat la rândul său: „Biserica Ortodoxă Rusă își simte slăbiciunea pastorală și evanghelică și de aceea îi este teamă de prezența catolică, care, în pofda inferiorității numerice, este cu mult mai eficientă la nivelul pastorației decât ea” (*Civiltà cattolica*, 16 martie 2002). Cardinalul a declarat mai departe: „A devenit clar că dezbaterea privitoare la principiul teritoriului canonic și la prozelitism implică argumente de natură ideologică fundamentală”. Biserica Ortodoxă Rusă, a adăugat el, „apără nu numai o realitate care există mai de demult, ci de asemenea relațiile dintre Biserică și popor, care, din punct de vedere teologic, sunt problematice”. El a acuzat Biserica Ortodoxă Rusă de „erezie ecclesiologică”, arătând „eșecul ei în recunoașterea aspectului misionar al Bisericii Catolice de dragul păstrării unei concepții despre prozelitism extinsă necorespunzător în semnificația sa”.

Aceste declarații făcute de doi conducători catolici oficiali au fost resimțite de către Biserica Ortodoxă Rusă ca lovituri directe aplicate în mod deliberat și conștient. Ele au fost comentate de către Mitropolitul Kirill într-o scrisoare deschisă în care el afirmă în mod special, că „principala problemă a dialogului dintre Biserica Ortodoxă Rusă și Biserica Romano-Catolică stă în aceea că, de fapt, toate bunele intenții exprimate

de partea catolică la diferite întâlniri și negocieri oficiale nu au căpătat substanța unor acțiuni concrete. Partea catolică este dispusă să se așeze la dialog cu Biserica noastră în declarațiile ei publice însă, din păcate, acționează în Rusia de așa manieră ca și cum n-ar fi existat niciodată un dialog între noi”.

Cu toate acestea, cel mai adecvat răspuns nu a venit din partea Mitropolitului Kirill însuși, ci din partea Departamentului pentru Relații Bisericești Externe, condus de el, exprimat printr-o declarație oficială din iunie 2002. Pentru prima dată a fost prezentată în mod sistematic și detaliat poziția Bisericii Ortodoxe Ruse în problema prozelitismului, a „teritoriului canonic” și a activităților misionare și caritabile a ordinelor mănăstirești catolice. Declarația începe cu definiția prozelitismului și cu o explicație a faptului de ce e acuzată Biserica Catolică de prozelitism:

Prozelitismul promovat de catolici în sânul populațiilor tradițional ortodoxe din Rusia și din alte țări ale Comunității Statelor Independente înjosește atitudinea Bisericii Romano-Catolice față de Biserica Ortodoxă ca „Biserică-Soră” declarată a atare de Conciliul II Vatican...

Problema prozelitismului e agravată de faptul că partea catolică îi neagă cu totul existența, referindu-se la el prin propria ei interpretare a termenului „prozelitism”–, înțeles ca ademenire a membrilor unei comunități creștine către alta pe căi necinstite (cum ar fi, de pildă, mita). În același timp, ea face aluzie la propovăduirea Evangheliei în rândul „celor necredincioși și nebotezați”, care intră în bisericile catolice exercitându-și libertatea de a alege o religie care le convine. Partea catolică dă glas adesea întrebării: „Ar fi fost mai bine ca acești oameni să rămână atei decât să devină catolici?”

Promovându-și învățătura și misiunea specifică în întreaga Rusie, îngrijindu-se nu numai de turma ei tradițională (polonezi, lituanieni, germani), partea catolică se referă adeseori la „natura misionară a Bisericii” și la porunca Domnului de a propovădui Evanghelia...

Acest mod de a vedea lucrurile, foarte răspândit în rândul clerului rus catolic, poate să declanșeze o serie de obiecții serioase.

În primul rând, clerul catolic, care provine cel mai adesea din afara granițelor, așa cum o să vedem mai departe, nu are de predicat într-un „teritoriu misionar” obscur, nici în mijlocul unei populații păgâne sau nereligioase. El vine într-o țară având o cultură creștină veche de un mileniu, care este pătrunsă de Tradiția ortodoxă. De aceea, prin însuși faptul de a-și promova misiunea catolică aici, în rândul unei populații locale ce nu are nicio legătură istorică sau culturală cu Biserica Catolică, precum și prezența misionarilor catolici pe teritoriul rusesc, suscită întrebarea perfect legitimă: Cred catolicii că Biserica Ortodoxă este cu adevărat Biserica? ...

În al doilea rând, a devenit deja evident de mult timp că obiectivul misiunii catolice în Rusia și în alte țări ale CSI îl reprezintă populația tradițional ortodoxă. Acei oameni au fost smulși cu forța din rădăcinile lor ortodoxe în deceniile regimului ateist, dar ei nu pot fi numiți necredincioși sau atei. Mulți dintre ei s-au trezit la o răscruce

a căutării spirituale, însă, așa cum vedem din practică, cea mai mare parte dintre aceștia se întorc la credința părinților lor și își găsesc calea spirituală în Ortodoxie. E de neconceput să negi legăturile profund spirituale, culturale și istorice ale poporului nostru cu Ortodoxia. Este uluitor să îi vezi pe catolici, ce aparțin ei înșiși unei Biserici pentru care noțiunea de Tradiție e una din cele fundamentale, cum se îndoiesc de natura tradițională a Ortodoxiei în cazul Rusiei. Pentru mulți dintre ei, Rusia reprezintă un câmp misionar destinat „evangelizării” populației locale. Cu alte cuvinte, atitudinea Bisericii Romano-Catolice față de Rusia diferă cu foarte puțin de aceea a diverșilor sectari, ce caută să „încreștineze” spațiul post-sovietic și să-și deschidă aici „o piață cu ofertă religioasă” în care organizațiile religioase acționează asemeni unor competitori ce se luptă pentru „client”. Logica pe care-o implică acțiunea lor e evidentă: aceia care sunt mai puternici și mai extinși, cei ce au ocupat primii un anumit „sector de piață”, se bucură de dreptul primului venit.

Declarația departamentului pentru Relații Bisericești Externe indică renașterea credinței în Rusia, fenomen ce are loc datorită strădaniei Bisericii Ortodoxe Ruse. „Din păcate, nu se întâmplă așa ceva în Occident, care reprezintă teritoriul responsabilității pastorale istorice a Bisericii Romano-Catolice. Nici eficacitatea, nici aducerea la zi (*aggiornamento*), nu ajută aici. Occidentul se dezvoltă mult mai secularizat și ateist. În timp ce recunoaște că Vestul reprezintă „teritoriul canonic” al Bisericii Romano-Catolice, declarația explică ce se înțelege prin termenul de „teritoriu canonic”:

Noțiunea de teritoriu canonic nu reprezintă o invenție a Bisericii Ruse dezvoltată din oarecari considerente ideologice. Ea provine din Tradiția canonică a Bisericii Primare nedivizate. Există o lege străveche atât în Biserica Răsăriteană cât și în cea Apuseană: „o cetate – un episcop”. Aceasta înseamnă că un teritoriu care a fost încredințat purtării de grijă a unui episcop nu poate să fie condus de către un alt episcop legitim. Acest principiu a fost respectat până în ziua de azi deopotrivă de Bisericele Ortodoxă și Catolică. O excepție în acest sens o constituie diaspora confesională, ce reprezintă comunitatea ortodocșilor ce trăiesc pe un teritoriu în care episcopii catolici și-au exercitat jurisdicția istorică, și viceversa. Îngrijirea pastorală a unei atari diaspora de către proprii ei episcopi și preoți nu a întâmpinat niciodată împotrivirea episcopilor locali. Un exemplu viu în acest sens îl reprezintă statutul Bisericii Catolice din Rusia înainte de Revoluția din anul 1917, iar în Europa Occidentală statutul diferitelor jurisdicții ale Bisericii Ortodoxe locale, inclusiv jurisdicția Bisericii Ortodoxe Ruse asupra etnicilor săi.

Problema căutării catolice a „vocațiilor” în Rusia este de asemenea contestată. S-a afirmat că „una din cele mai mari priorități ale activității Bisericii Romano-Catolice în Rusia constă în formarea clerului catolic local, și probabil a clerului și credincioșilor destinați Europei de Vest”. În conformitate cu spusele Arhiepiscopului Kondrusiewicz, „Biserica Catolică este interesată în cel mai înalt grad în dobândirea clerului rus, și nu în aducerea clerului străin spre îngrijirea catolicilor din Rusia, și va face tot ceea ce este posibil pentru aceasta”. În armonie cu această linie directoare, Episcopul catolic Jerzy

Mazur din Siberia Răsăriteană a schițat un fel de „program pastoral” pentru formarea clerului local complet inițiat.

Activitatea ordinelor catolice mănăstirești în Rusia este privită ca ceva „răspândit artificial prin eforturile călugărilor străini”. Este de notat faptul că „monahismul a fost întotdeauna rezultatul aspirațiilor spirituale ale credincioșilor înșiși, ceea ce înseamnă că acesta ar trebui să apară în mijlocul lor într-un mod natural. Cu toate acestea, nu acesta e cazul monahismului de astăzi din Rusia. Comunitățile mănăstirești catolice au fost organizate de vizitatori străini în speranța convertirii unui tot mai mare număr de ortodocși sau de „necredincioși” ruși”.

Secțiunea finală a declarației se ocupă cu analiza creării noilor structuri diocezane pe teritoriul canonic al Bisericii Ortodoxe Ruse:

Certitudinea că Vaticanul intenționează să își extindă misiunea catolică din Rusia poate să fie complet dobândită prin înțelegerea ultimei sale decizii, - aceea de a întări și de a ridica statutul structurilor sale bisericești din Rusia, administrațiile apostolice, până la rangul de diocese, și de a le configura într-o „provincie bisericească” condusă de un „mitropolit”. Dacă această dezvoltare ar fi descrisă în termenii Tradiției ortodoxe canonice, se poate afirma că Roma a declarat existența Bisericii Catolice Ruse ca fiind de la sine înțeleasă pentru toți rușii, indiferent care ar putea fi rădăcinile lor culturale sau etnice. Acest pas arată că Roma, acționând de una singură și în afara oricărui dialog cu Biserica Ortodoxă, a schimbat în mod fundamental natura prezenței catolice din Rusia. Prin întemeierea diocezelor, Biserica Catolică a încetat să mai fie în Rusia o structură pastorală pentru minoritățile etnice legate de tradiția romano-catolică, și s-a declarat ca Biserica a unui spațiu dat, a cărei datorie și responsabilitate este aceea a-și răspândi misiunea printre toți oamenii care trăiesc în Rusia. Acest pas al Romei nu numai că a anulat încercările de a risipi îndoielile ortodocșilor în privința prozelitismului ei, dar a creat de asemenea un sistem al competiției sau chiar al confruntării cu Biserica Ortodoxă în mărturisirea Creștinismului – atât de importantă pentru întreaga societate rusească. Toate aceste acțiuni duc în mod sigur la slăbirea integrității și eficacității acestei mărturisiri și acționează în consecință împotriva încreștinării și readucerii oamenilor la biserică.

Răspunsurile venite dinlăuntrul Bisericii Ortodoxe Ruse la diversele acuzații și acțiuni ale Bisericii Romano-Catolice ar putea să pară excesiv de aspre, ostile și inadecvate. S-ar putea admite că unele dintre acestea nu corespund legilor occidentale ale „corectitudinii politice”. Cu toate acestea, trebuie să ținem seamă că aceste răspunsuri sunt determinate de situația deosebit de critică în care s-a trezit Biserica Rusă în relația cu Biserica Catolică. Acestea pornesc de asemenea de la grija profundă de a realiza deplinătatea mărturiei creștine ce trebuie adusă într-o țară ce caută încă să se restabilească după decenii de persecuții dintre cele mai severe. „Libertatea de conștiință” trebuie să fie respectată, și aceasta este cauza pentru care Biserica Ortodoxă nu se opune cazurilor individuale de convertire la

Catolicism. Însă atunci când apare problema unei strategii misionare promovate în așa fel încât să îi atragă pe ortodocși, sau pe potențialii ortodocși, la Catolicism, Biserica Rusă i se opune cu vehemență. Mai mult, principiul „libertății conștiinței” presupune dreptul fiecărui individ de a alege între opțiuni egal valabile, așa cum ar fi, de exemplu, între aderarea la una sau la alta din ramurile Creștinismului, între a fi religios sau ateu. Cu toate acestea, în spațiul post-sovietic, nu este cazul să se pună această problemă. Cei mai mulți oameni sunt „dezdădăcinați spiritual” și au nevoie să își redescopere propriile lor origini mai înainte de a lua în considerare în mod liber celelalte opțiuni.

O problemă care a apărut în corespondența dintre conducătorii catolici și ortodocși oficiali este aceea a naturii prezenței Ortodoxiei rusești în Vest. Partea catolică a justificat existența diocazelor și parohiilor catolice din Răsărit spunând că acestea nu au o natură diferită de existența diocazelor și parohiilor ortodoxe din Apus. Răspunsul Bisericii Ruse a fost acela că diocesele și parahiile noastre au fost create de către emigrația rusă pentru a-i sluji pe oamenii vorbitori de limbă rusă din Occident, care își au originile în Tradiția ortodoxă, în timp ce structurile catolice din Rusia au fost create pentru a atrage poporul rus la Catolicism. Biserica Rusă nu țintește să convertească Occidentul la Ortodoxie prin misiunea ei de aici, în vreme ce Biserica Catolică posedă o „strategie misionară” în Răsărit. Acest argument și-a avut ecoul într-o discuție în interiorul diasporei ortodoxe ruse în care s-a pus problema imperativului misionar al Ortodoxiei în Occident. Acest subiect, în opinia mea, trebuie să fie clarificat.

Biserica Ortodoxă Rusă nu se consideră pe sine ca fiind o entitate etnică „rusă”, în forma unui ghettou național. Ea nu este Biserica „Rusiei”, și nici „a rușilor”: ea are caracter internațional. Folosirea limbii ruse (sau a slavonei bisericești, în măsura în care Liturghia poate fi înțeleasă) nu a fost niciodată impusă: dimpotrivă folosirea limbilor locale este încurajată oriunde sunt însușite acestea. Mai mult, ca o expresie locală a Ortodoxiei universale, Biserica Rusă împărtășește ecclesiologia universală proprie Creștinismului ortodox în general. Așa cum a afirmat Episcopul Kallistos Ware în celebrul său manual: „Biserica Ortodoxă ține să fie universală. Nu ceva exotic sau oriental, ci «doar Creștinism»”.

Cum poate această pretenție să corespundă noțiunii de „teritoriu canonic”? Dacă noi, ortodocși și catolici, împărțim lumea în „sfere de influență”, nu vom ajunge să pierdem viziunea universală a misiunii creștine, - și astfel să subminăm imperativul misionar autentic al Bisericii Creștine? Mi se pare că răspunsul la aceste întrebări rămâne să fie căutat. Poate că prezentul conflict dintre Biserica Catolică și Bisericile Ortodoxe poate fi înțeles ca o ciocnire între două ecclesiologii universale, care intră inevitabil în conflict atunci când sunt puse în practică. Acolo unde e cazul, nu s-ar putea ca această criză să se soldeze cu un fel de discuție rodnică între Bisericile Ortodoxă și Catolică și, în cadrul lor, aceasta să ducă la o redefinire a întregii serii de probleme referitoare la prezența creștină în lumea modernă?

Unde vom ajunge?

Această întrebare mă conduce la ultimul punct al lucrării mele: viitorul relațiilor dintre catolici și ortodocși. Este clar faptul că există o criză profundă între ortodocși și catolici – probabil cea mai adâncă din întreaga istorie modernă a Creștinismului. Există însă vreo ieșire din impas? Există vreun semn dătător de speranță pentru viitor? Și ce ne rămâne de făcut pentru a găsi soluții la problemele existente?

Mi se pare că ar trebui să avem grijă să evităm acuzațiile false și inutile, care acum sunt puse în circulație în mare număr. De pildă, atunci când autoritățile de stat ale Federației Ruse au refuzat acordarea vizelor unor preoți catolici, conducerea clericală catolică a acuzat Biserica Ortodoxă de a fi influențat decizia politică. Arhiepiscopul Kondrusiewicz a vorbit chiar de „persecutarea” catolicilor de către Biserica Ortodoxă din Rusia cu referire la aceste incidente (ceea ce sună deosebit de agresiv și ridicol după câteva decenii de persecuție reală în care milioane de credincioși au fost închiși sau executați). E inutil să mai spunem că Biserica Rusă este mai puțin influentă decât și-ar putea imagina cineva, și în mod sigur n-are nimic de-a face cu îngreunarea obținerii vizelor, sau respingerea lor, de către Federația Rusă. Uneori autoritățile de stat rusești refuză acordarea vizei chiar preoților ruși ortodocși care nu au cetățenie rusească, sau care locuiesc peste hotare: chiar și în aceste cazuri nu se dă nici o explicație Bisericii. Există de asemenea și alte țări care refuză sau tergiversează uneori eliberarea de vize membrilor clerului ortodox proveniți din Rusia: și de obicei nu se dă nici o explicație, însă noi nu acuzăm aceste state de „persecutarea” Bisericii Ortodoxe Ruse.

Câteva decizii nefericite luate în ultima vreme spre a extinde prezența catolică pe teritoriile tradițional ortodoxe ar trebui repuse în discuție. Printre acestea se numără și transformarea administrațiilor apostolice din Rusia în dioceze conduse de un „Mitropolit”. Ultima decizie a greco-catolicilor ucrainieni de a-și transfera cartierul general de la Lvov la Kiev, ambiția lor de a crea o „Patriarhie” în Ucraina, la fel ca numeroase alte tentative de a-și întemeia structuri episcopale în Rusia, nu vor fi capabile nici atât să rezolve problemele existente. Dimpotrivă, extinderea Uniatismului continuă - în ciuda condamnării acestei mișcări la Balamand și în alte declarații oficiale – și face ca problema reconcilierii să fie și mai incertă.

Uniatismul ar trebui tratat amănunțit din toate punctele de vedere: istoric, teologic, ecclesiologic și pastoral. Se cuvine să fie puse în practică recomandările de la Balamand. Trebuie de fapt să mergem mai departe decât ceea ce s-a spus la Balamand și să declarăm Uniatismul ca fiind inacceptabil nu numai ca fapt al trecutului, dar și ca realitate a prezentului. Bineînțeles, fără ca să negăm dreptul de-a exista al Bisericii Greco-Catolice sau exercitarea slujirii ei, trebuie să cădem de acord că Uniatismul rămâne încă o rană deschisă, o cauză a discordiei grave dintre ortodocși și catolici, un impediment evident în normalizarea situației relațiilor dintre ortodocși și catolici.

Problema prozelitismului trebuie să fie de asemenea subiectul predestinat al acestor discuții. Nu există un acord între ortodocși și catolici privind conținutul termenului de „prozelitism”, nici în ceea ce privește diferența dintre prozelitism și misiune. Mi se pare

că prin „misiune” ar trebui să înțelegem activitatea unei Biserici creștine particulare în-lăuntrul propriului ei „teritoriu canonic”, sau în alte locuri în care Creștinismul nu a mai fost propovăduit niciodată până atunci. Dacă misiunea respectivă este realizată de către un grup creștin particular într-un loc unde există deja o Biserică creștină, ea trebuie dusă la bun sfârșit cu permisiunea, în contact strâns, și cu colaborarea Bisericii locale. Dimpotrivă, prozelitismul implică existența unei activități misionare în teritorii ce aparțin tradițional altei Biserici creștine, și se face pe socoteala și în detrimentul acelei Biserici.

Noțiunea de „teritoriu canonic” trebuie să fie clarificată. Poate că această expresie nu este în sine ei suficient de sugestivă, dar ideea din spatele ei este vitală pentru coexistența diverselor comunități creștine. Există, folosind o frază de la Balamand, „regiuni care aparțin în mod tradițional jurisdicției Bisericii Ortodoxe” și există de asemenea țări și regiuni care aparțin tradițional sferei de influență catolică. Această realitate trebuie să fie recunoscută și trebuie scoase de aici toate implicațiile ei practice.

În general, țări și teritorii diferite au istorii religioase diferite. Unele țări, cum ar fi USA, au fost de la bun început multiconfesionale și plurireligioase: de aici absența oricărei credințe „naționale” în America. Cu toate acestea, alte țări sau regiuni au avut și încă mai au credințe „naționale”, adică acelea de care aparține majoritatea populației lor. Există, de pildă, țări islamice (ca Afganistanul și Iranul), regiuni budiste (ca Tibetul), o țară evreiască (Israelul) și așa mai departe. Există într-adevăr multe țări a căror întreagă istorie a fost influențată profund de Creștinism și în care majoritatea oamenilor continuă să se identifice drept creștini (chiar dacă nu sunt în mod necesar „practicanți”). Evident, nicio religie nu poate „pretinde” un anumit teritoriu. Dar orice religie care e dominantă într-un anumit loc are dreptul să fie recunoscută și respectată în acel spațiu: celelalte religii, a căror legitimitate le permite să existe și să se dezvolte, trebuie să găsească modalități proprii de a-și arăta respectul față de religia dominantă. De aceea, dacă o Biserică creștină particulară este considerată ca fiind „națională” de către un anumit popor, acei oameni nu ar trebui supuși agresiunii prozelitiste de către misionarii altei confesiuni creștine. Nu trebuie să se conteste faptul că există țări cu o Tradiție creștină veche de câteva veacuri (Rusia, Grecia, Serbia, Bulgaria și altele); atunci de ce ar fi aceste țări terenul activității intense a misionarilor catolici? De ce ar mai fi întreprinse în ele căutări de „vocații” catolice? Mai bine să căutăm vocațiile acolo unde ele sunt deja întemeiate cu proeminență. Dacă nu le descoperim, să ne intensificăm eforturile misionare în sânul propriului nostru popor și să-i lăsăm pe alții să-și facă datoria și să se îngrijească de propria lor turmă.

Este nevoie de mai multă colaborare, cooperare și încredere reciprocă la nivel local între catolici și ortodocși. Așa cum am spus mai devreme, există deja contacte regulate între dioceze, mănăstiri, parohii, școli teologice și alte structuri ale ambelor Biserici. Aceste legături trebuie dezvoltate, în ciuda tuturor dificultăților sesizate la nivel oficial. Proiectele comune de caritate trebuie încurajate oriunde catolicii și ortodocșii ar putea conlucra împreună în folosul celor săraci și nevoiași. Dacă aceste activități ar fi împlinite cu succes pe scară largă, ele i-ar putea constrânge pe conducătorii oficiali să își reconsidere poziția și să înceapă să lucreze în vederea reconcilierii.

Într-un anumit moment în viitor, când legăturile la nivel practic se vor fi normalizat, cele două Biserici vor putea să se concentreze asupra discuțiilor teologice. Una din cele mai importante probleme teologice ce vor trebui discutate va fi aceea a primatului papal. Mi se pare că în timp ce catolicii ar putea să dorească întâlnirea cu această problemă pentru a-și aduce doctrina în consonanță cu Tradiția Bisericii Primare neîmpărțite, ortodocșii ar putea să-și dorească să își dezvolte în continuare propria lor înțelegere asupra primatului din Biserica Universală. Ne-am obișnuit să îi criticăm pe catolici pentru viziunea lor asupra primatului papal, dar am putea oare să ne dezvoltăm propria înțelegere de așa o manieră încât să îi convingem pe teologii catolici? Pentru a putea face aceasta trebuie mai întâi să cădem de acord noi înșine asupra interpretării relațiilor din cadrul Bisericii universale și locale. În ce consistă exact „universalitatea” Bisericii? Cum ar trebui să se manifeste această universalitate? Există vreun loc în ecclesiologia ortodoxă pentru un fel de conducere „universală”? Mie mi se pare că reprezentanții Patriarhiei Constantinopolului vor răspunde la această ultimă întrebare în mod diferit față de reprezentanții celorlalte Biserici Ortodoxe locale. De aceea problema nu este încă soluționată și necesită în continuare discuții.

Odată ce problemele care ne separă vor fi concretizate și dificultățile existente vor fi depășite, catolicii și ortodocșii vor fi mai toleranți și responsabili în răspunsul lor comun față de provocările lumii moderne, așa cum ar fi secularismul în creștere, globalizarea tot mai accentuată, sau lipsa tot mai evidentă a valorilor morale și etice. Bisericele Catolică și Ortodoxă aparțin în egală măsură curentului „tradițional” al Creștinismului și împreună ar avea multe de spus lumii moderne, în care noțiunea autentică de „Tradiție” este pusă sub semnul întrebării. Cu toate acestea, mărturia lor se va bucura de succes numai dacă ele vor fi capabile să vorbească „într-un singur glas și dintr-o singură inimă”.

De aceea, mai avem înaintea încă un lung drum de străbătut. Există însă întotdeauna câteva semne dătătoare de speranță. Și mai există într-adevăr și un izvor comun, din care atât catolicii cât și ortodocșii ar trebui să se inspire. Așa cum a spus unul din prietenii mei apropiați, un teolog și eremit romano-catolic, „este păcat ceea ce desparte Bisericele și este sfințenie ceea ce le va uni din nou”. Moștenirea sfinților și martirilor este comună ambelor Biserici – amândouă au veacuri de experiență de martiriu și de sfințenie. În veacul al XX-lea atât catolicii cât și ortodocșii, împreună cu oameni aparținând altor confesiuni sau religii, au suferit în lagărele sovietice sau naziste: mulți dintre ei și-au dat viața pentru credință. Există multe mărturii impresionante despre solidaritatea dintre creștinii diferitelor confesiuni aflați în lagărele sovietice. Acești creștini nu au fost uniți numai pentru că aveau un dușman comun, ci și pentru că ei își împărtășeau unii altora iubirea pentru Hristos și pentru Biserică, o iubire ce n-a slăbit nici chiar sub cele mai aspre persecuții. Se făcea simțit mai mult ceea ce le unea decât ceea ce le separa, deoarece ceea ce le unea era Hristos Însuși.

STUDII ȘI ARTICOLE

*

În timpul Celui de-al II-lea Conciliu de la Vatican se vorbea despre sfârșitul unei lungi „iarni” ecumenice și de începutul unei primăveri a cooperării și interacțiunii. Acum se pare că iarna a venit din nou, de când mult din ceea ce am câștigat și am declarat este acum „înghețat”. Cred că în aceste vremuri de criză trebuie să facem tot ceea ce putem pentru a ne întoarce la duhul acelei deschideri, respectului reciproc și cooperării promovate de Conciliul II Vatican. Doar pe această cale vom fi capabili să modificăm situația relațiilor dintre catolici și ortodocși din impasul în care se află astăzi.

***Traducere și prezentare (cu acordul autorului) de:
Ierom. Dr. Teofan MADA***

Repere morale în activitatea sacerdotală

Pr. Lect. Dr. Mihai Iosu

Viața, în tot ansamblul ei, a avut și are frumusețea, diversitatea și complexitatea ei, trăirea ei presupunând, nu o abordare haotică, la întâmplare, ci una elaborată, trecută prin mecanismul orânduiei. Cel ce viețuiește, în momentul în care începe să cunoască sistemul de valori dar și opusul acestora, atunci când realizează prin intermediul elementului istoric faptul că viața își are orientarea ei, principiile ei și un anumit scop, recunoaște că statutul de trăitor nu este unul oarecare, ci unul ce pretinde cunoaștere, calități, o înțelegere a rolului și rostului pe acest pământ.

Viața duhovnicească, la rândul ei, își demonstrează complexitatea dar și utilitatea, frumusețea pe care o promovează, nefiind una de paradă ci de substanță. Cel chemat a vieții în acest mod, nu face din reușita proprie un scop în sine. Sensul vieții lui este viața în Hristos. Sfântul Apostol Pavel, convertit la adevărata viață, lasă posterității un reper scripturistic de necontestat: *De acum nu eu mai trăiesc, ci Hristos trăiește întru mine (Gal 2, 20)*.

Cel solicitat a răspunde cerinței de a trăi și a împărtăși o viață duhovnicească, „călăuzit de darul și socotința Sfântului Duh”¹, este preotul, păstorul turmei duhovnicești încredințate lui.

Îndeplinirea responsabilității de preot „trebuie să se desfășoare pe un teren de înaltă spiritualitate creștină și să fie mereu susținută și întărită de harul lui Dumnezeu. Fără legătura preotului cu Dumnezeu și fără contactul personal cu sufletele parohiei sale nu se poate face opera de educare... Preotul modelează sufletul omului și ca atare el pune în lucrare sufletul său și aplică mijloacele acelea prin care inima omului este mișcată și voința înduplecată spre săvârșirea faptelor bune”².

Menirea lui este una limpede: de a ajuta, ghidându-l, pe cel în cauză spre a ajunge la liman. „Cine urcă pentru prima dată un munte trebuie să urmeze un traseu marcat: trebuie să aibă împreună cu el drept însoțitor și călăuză pe cineva care a urcat deja acest munte și cunoaște drumul... Acesta este rolul preotului: de a fi însoțitor

¹ Sfântul Nicodim Aghioritul, *Carte foarte folositoare de suflet*, Ed. Episcopiei Râmnicu Vâlcea, f.a., p. 5.

² Spiridon Căndea, *Studii și articole de pastorală ortodoxă*, Ed. Arhiepiscopiei Sibiului, 2002, p. 29.

și călăuză”³. Cu întreaga lui disponibilitate, „cu iubirea lui, cu răbdarea, cu știința, cu înțelepciunea și tactul pastoral, pe care trebuie să le întruchipeze, el va fi dator să modeleze întreaga structură sufletească a fiilor duhovnicești, să-i apropie cât mai mult posibil de modelul desăvârșit, de chipul Păstorului bun, de Mântuitorul Iisus Hristos”⁴.

Relația spirituală între preot și credincios, părinte și fiu, creată prin administrarea lucrărilor sfinte, Taine și ierurgii, poate și trebuie înțeleasă numai în contextul vieții în Hristos. „*Dumnezeu este Părintele nostru al tuturor, iar noi devenim fii ai lui Dumnezeu prin Hristos, în Duhul Sfânt. Prin Hristos, Dumnezeu ne-a hărăzit făgăduința să ne facem părtași dumnezeieștii firi, scăpând de stricăciunea poștei celei din lume*” (2 Pt 1, 4). Această naștere din nou o realizează Duhul, unindu-ne cu Fiul și cu Tatăl. Orice paternitate, chiar și cea naturală și cu atât mai mult cea spirituală, își justifică numele prin referirea ontologică la Tatăl Domnului nostru Iisus Hristos: „*Pentru aceasta, spune Sfântul Pavel, îmi plec genunchii înaintea Tatălui Domnului nostru Iisus Hristos, din Care își trage numele orice neam în cer și pe pământ...*” (Ef 3, 14-15)⁵.

Investigând mai amplu această problematică aflăm că „însușirea de părinte o are un preot nu numai pentru faptul că-l naște pe om din nou prin Botez, că-l pecetluiește cu pecetea Duhului, că-l nutrește înspre creștere cu Sfânta Euharistie, că-l curățește și-l dezleagă de păcate prin spovedanie, ci și pentru faptul că-l formează duhovnicește, că-l povățuiește pe calea mântuirii”⁶.

Importanța demnității preoțești este relevată și de Sfântul Ioan Gură de Aur, un activ susținător al ideii de responsabilitate, în viața duhovnicească, în preoție. „Preoții sunt aceia cărora li s-a încredințat zămislirea noastră duhovnicească; ei sunt aceia cărora li s-a dat să ne nască prin botez. Prin preoți ne îmbrăcăm în Hristos; prin preoți suntem îngropați împreună cu Fiul lui Dumnezeu; prin preoți ajungem mădularele cinstului cap al lui Hristos. Prin urmare, e drept ca preoții să fie pentru noi nu numai mai înfricoșători decât marii demnitari și decât împărații, dar mai cinstiți și mai iubiți chiar decât părinții. Părinții ne-au născut din sânge și din voința trupului; preoții, însă, ne sunt pricinuitoarii nașterii noastre din Dumnezeu, ai acelei fericite nașteri din nou, ai libertății celei adevărate și ai înfierii după har”⁷.

La capitolul responsabilitate cei ce s-au ocupat de valorile preoției, au evidențiat o anume exigență, un anume standard, la înălțimea căruia trebuie să ajungi și de acolo să privești altfel, să acționezi într-un anume fel, fiind și răspândind ceea ce ești.

³ Kallistos Ware, *Împărăția lăuntrică*, Asociația filantropică medicală creștină Christiana, București, 1996, p. 61.

⁴ Spiridon Căndea, *op. cit.*, p. 28.

⁵ † Andrei, Episcopul Alba Iuliei, *Spovedanie și comuniune*, Alba Iulia, 1998, p. 124.

⁶ *Ibidem*, p. 126.

⁷ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Despre preoție*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1998, p. 56.

Sfântul Grigorie Dialogul notifică: „Josniciile lucrărilor pământești nu mai sunt parte pentru acela care se dăruiește predicării lucrurilor celor cerești. Căci acela care se folosește de predicarea celor cerești e ca și cum ar sta pe culmile cele mai înalte, atrăgând în felul acesta cu atât mai ușor la desăvârșire pe supușii săi, cu cât le va da o dovadă concretă că el se află în culmea desăvârșirii. Posibilitatea de a atrage pe credincioși la o mai mare desăvârșire e în raport cu posibilitatea de a dovedi validitatea realităților divine cu pilda vieții... Păstorul sufletească nu poate cunoaște limite în a lucra cele bune între cei răi. E datoria lui morală ca să-și aducă aminte că a avut un destin mai înalt față de acela al bunilor credincioși, nu numai prin demnitatea hirotoniei, ci, mai ales, prin sfințenia vieții”⁸.

A fi mereu implicat în procesul de angajare a misiunii pe un drum ascendent este ceva ce ține de deontologia profesională. „Preotul trebuie să fie mereu gata de jertfă, pregătit să răspundă oricăror solicitări, fiindcă la preot vin toți pentru sfat, pentru învățătură, pentru ajutor, cu credința că preotul are și sfat și învățătură și înțelepciune și putere să ajute”⁹.

„Statura” duhovnicească a preotului este dată de modalitatea în care și-a înțeles rostul său, de felul cum și-a descoperit și și-a urmat vocația, precum și de suma calităților cu care s-a „înveșmântat”. Însușirile cu care s-a făcut cunoscut și care dorește să-i înnobileze misiunea se cer mereu alimentate de acel crez paulin: *Iată vin să fac voia Ta, Dumnezeu* (Evr 10, 9).

Aducând în atenție preotul și preoția trebuie să afirmăm că această demnitate și misiunea pe care o reprezintă, „s-au născut odată cu religia, așa cum religia a apărut odată cu istoria. Încă de pe când memoria omenirii nu mai păstrează amănunte, se știe că a existat preotul. Preotul a fost interpret, a fost mijlocitor. S-a ridicat cineva din comunitate care s-a crezut cuprins de darul de a interpreta gândurile comunității față de Dumnezeu, pe de o parte, iar pe de altă parte, gândurile lui Dumnezeu față de comunitate. S-a ridicat, fără îndoială, la o anumită chemare. Acesta a fost un chemat, un purtător de har, un purtător de mesaj. Și a fost dintotdeauna un personaj deosebit. S-a simțit însărcinat cu o misiune. Cel dintâi va fi primit-o direct de la Dumnezeu, apoi a transmis-o el altora. Așa a fost din timpurile cele mai vechi...”¹⁰ Deși stau înaintea lui Dumnezeu „zeci de mii de îngeri, Heruvimii cei cu ochi mulți și Serafimii cei cu câte șase aripi”, preotul și nu îngerul a fost ales să aducă suprema jertfă, cea nesângeroasă, jertfa euharistică pe care o primește Dumnezeu „în jertfelnicul cel mai presus de ceruri”. Misiunea sa este una ce se desfășoară la vedere și unde noțiunea de exemplu este la mare preț. „Preotul, deși dintre oameni, este ales într-un mod cu totul deosebit și **pus pentru oameni în cele către Dumnezeu, ca să aducă daruri și jertfe pentru păcate** (Evr 5, 1)”¹¹.

⁸ Sfântul Grigorie cel Mare (Dialogul), *Cartea regulei pastorale*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996, p. 53.

⁹ Antonie Plămădeală, *Preotul în Biserică, în lume, acasă*, Sibiu, 1996, p. 177.

¹⁰ *Ibidem*, p. 156.

¹¹ Pr. Ion Buga, *Pastorală – calea preotului*, Ed. Sfântul Gheorghe-Vechi, București, 1999, p. 94-95.

Prin urmare „curăția vieții morale a preotului, unită cu lumina cunoștinței, acționează profund asupra întregii ființe sufletești a turmei: învață și determină voința spre buna lucrare. Cuvântul preotului învățat și cu o viață neprihănită are un rol foarte important: înalță pe cel căzut în păcat și în rătăcire, potolește suferințele înfuriate, taie ceea ce este de prisos în suflete și completează ceea ce lipsește.”¹²

a. Demnitatea duhovnicească

În fața conștiinței, în fața semenilor și în fața lui Dumnezeu, „preotul nu trebuie să-și piardă sub nici un motiv, credibilitatea. El trebuie să știe că e mereu sub observație. Toată lumea îl observă. Tocmai pentru că este socotit a fi un om deosebit. Exigența față de clerici, în vremea noastră, este foarte mare. Drept aceea să reținem: ca să ne menținem credibilitatea trebuie să ne menținem unitatea, egalitatea cu noi înșine. Dacă nu suntem ceea ce trebuie să fim, și ceea ce pretindem că suntem, atunci, fie că oamenii cunosc cuvântul sau nu-l cunosc, fie că-l pronunță sau nu-l pronunță, dar calificativul pe care ni-l dau este acela de impostori, adică de oameni care sunt altceva decât pretind că sunt. Când un preot e bun, când un preot își cunoaște misiunea, se bucură de respectul tuturor, și al credincioșilor și al necredincioșilor. Preotul trebuie să merite respectul tuturor”¹³. Descoperit a fi omul Bisericii și omul lui Dumnezeu, cel chemat la „prea înalta treaptă a preoției”, este așezat, de către cei pe care îi păstorește, în conștiința lor, pe un pedestal, la baza căruia sunt dăltuite cuvintele: un om-exemplu.

„Preotul este un lucrător pentru eternitate, dă mărturie pentru eternitate, despre Dumnezeu, pregătind sufletele pentru eternitate. Dar preotul trebuie să fie și un contemporan al credincioșilor săi, al societății și al culturii vremii lui, al mentalităților vremii lui... Dacă nu e contemporan, e undeva rămas în urmă și, în felul acesta, misiunea lui nu mai are eficacitate. Preotul nu se poate sustrage realităților în care trăiește”¹⁴.

Ajuns în postura de conducător spiritual și preocupat de a nu știrbi cu nimic din puterea exemplului, calitate din care trebuie să emane energie pe care trebuie s-o degaje și cu care trebuie să se identifice, preotul duhovnic se va simți mereu în starea de examinat, într-o continuă sesiune de examene. Demnitatea sa, credibilitatea sa vor avea numai de câștigat dacă la disciplina: **Virtuți**, va avea calitative maxime. „Nimeni nu va putea învăța smerenia, stând în frunte, dacă n-a știut să îndepărteze de la sine mândria atunci când a fost într-o stare mai de jos. Nu știe să fugă de laudă acela care era obișnuit ca atunci când îi lipsea să ofteze după ea. Nu poate învinge zgârcenia acela care fiind chemat să ajute pe mulți, observă că nu-i ajung veniturile pentru nevoile proprii. Fiecare, deci, să se regăsească în viața de mai înainte așa cum a fost, ca nu cumva din dorința de a conduce să fie înșelat și amăgit de închipuire”¹⁵.

¹² Pr. Prof. Nicolae Petrescu, *Învățătura Sfântului Ioan Gură de Aur despre preoție și chipul lui însuși de păstor sufleteș*, în Mitropolia Banatului, anul XVIII, nr. 4-6, 1968, p. 252.

¹³ Antonie Plămădeală, *op. cit.*, p. 178.

¹⁴ *Ibidem*, p. 178-179.

¹⁵ Sfântul Grigorie cel Mare (Dialogul), *op. cit.*, p. 43.

Demnitatea este fundamentată pe viața curată, pe viața sfântă pe care duhovnicul o va exemplifica de fiecare dată. Acest deziderat creează un standard sub care nu trebuie coborât niciodată. Sfântul Grigorie de Nyssa, simțind importanța vocației de formator și reformator spiritual a preotului, are o afirmație-avertisment: „Cum poate fi stăpân pe vieți străine, cel ce nu e stăpân pe viața sa?”¹⁶ În cadrul acestei nobile activități, „orice credincios așteaptă ca preotul său să-l conducă la Dumnezeu, să-l călăuzească înspre Dumnezeu. Or, pentru a-L vedea pe Dumnezeu, preoții trebuie să fie curați cu inima (Mt 5, 8); altfel vor fi călăuze oarbe și, dacă orb pe orb va călăuzi, amândoi vor cădea în groapă (Mt 15, 14)”¹⁷.

În misiunea atât de nobilă și de generoasă, aceea de a forma oameni, sublimitatea și responsabilitatea se îngemănează. Umanul, cu scăderile dar și cu aspirațiile sale, trezește pasiuni, naște ambiții constructive, declanșează direcții de acțiune din cele mai diverse. Nikolai Berdiaev, având în vedere preocupările ample și profunde ale lui Dostoievski, legate de explorarea naturii umane, definește aceasta a fi „știința artistică sau arta științifică”¹⁸. Trecând peste frumusețea stilistică a expresiei, să intuim semnificația antropologică, sociologică și teologică a sintagmei, semnificație ce întregeste sfera unde sublimul și responsabilitatea se întrepătrund.

Sfântul Grigorie de Nazianz, de asemenea cucerit de anvergura acestei misiuni, semnalează: „Conducerea pe care suntem datori s-o facem noi preoții este și mai grea decât alte conduceri, deoarece ea are la temelie ei legea dumnezeiască și caută să îndrume pe oameni la Dumnezeu. Este ușor de înțeles că pe cât de mare este frumusețea și vrednicia preoției, pe atât de mari sunt și pericolele”¹⁹. Îmbogățind sfatul el continuă: „Nu-i de ajuns ca păstorul de suflete să nu fie rău, ci el trebuie să se înalțe până la culmea virtuții. Altfel nu văd pe ce fel de știință și pe ce putere s-ar putea baza, ca să primească, fără teamă, sarcina cea grea a preoției. Mi se pare că această conducere a oamenilor, a fapturilor celor mai pretențioase și mai nestatornice, este arta artelor și știința științelor”²⁰.

b. Iubirea față de Dumnezeu și semenii

Din perspectiva moralei ortodoxe „iubirea este virtutea ce se formează în creștin datorită harului divin, în puterea căreia acesta îl consideră pe Dumnezeu ca pe cel mai înalt bun al vieții sale și năzuiește spre El, silindu-se din toate puterile să ajungă în cea mai deplină comuniune cu el”²¹.

¹⁶ Sfântul Grigorie de Nyssa, *Opt omilii la Fericiri*, Ed. Anastasia, București, 1999, p. 17.

¹⁷ † Andrei Episcopul Alba Iuliei, *op. cit.*, p. 136.

¹⁸ Nikolai Berdiaev, *Filozofia lui Dostoievski*, Institutul European, Iași, 1992, p. 28.

¹⁹ Sfântul Grigorie de Nazianz, *Cuvântare apologetică sau Apărarea pentru fuga în Pont și arătarea demnității, valorii și menirii preoției*, Altarul Banatului, nr. 4-6, serie nouă, anul III, aprilie-iunie, 1992, p. 71.

²⁰ *Ibidem*, p. 74.

²¹ Mitropolit Dr. Nicolae Mladin, Prof. Diac. Dr. Orest Bucevschi, Prof. Dr. Constantin Pavel, Prof. Diac. Dr. Ioan Zăgrean, *Teologia Morală Ortodoxă*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă al Bisericii Ortodoxe Române, București 1979, p. 370.

Dintotdeauna secretul marilor înfăptuiri a stat în această însușire. „Iubirea creștină scoate la lumină, pentru viața veșnică, adevărata față a fiecărui om. Iubirea adevărată este legată de nemurire: nu este altceva decât afirmarea nemuririi, a vieții veșnice”²². Universul întreg și, mai ales, omul, sunt rodul iubirii lui Dumnezeu, Care iubește lumea, o încălzește cu drag la sânul Său și o conduce spre împlinirea ei – fericirea veșnică în razele iubirii Lui.²³

Oamenii de vocație, marile personalități din orice ramură de activitate, „au iubit opera ce aveau de înfăptuit cu toată ființa lor și nu au trăit decât pentru lucrarea respectivă și totuși din această iubire a rezultat valoarea și trăinicia operei lor. Preoția, fiind opera cea mai mare, slujirea cea mai înaltă din toate câte sunt pe lume, trebuie să fie temeluită pe iubire mai mult decât orice altă lucrare omenească”²⁴.

Păruns de semnificația acestei însușiri, entuziasmat de curajul izvorât din ea, trăind sub aureola ei întreaga viață, părintele spiritual se asigură pe sine și convinge, ajutând pe ceilalți. Armonia și echilibrul ființei sale devin proverbiale. Animat de virtutea dragostei, preotul se prezintă a fi „acela care nu este mânat de dorința de a lua ceea ce-i al altuia, ci mai degrabă dă din al său; acela care știe să fie plin de milostivire și e gata oricând să ierte, dar în așa fel încât cu iertarea pripită să nu se lase abătut de la limitele dreptății, să nu-și murdărească de greșeli numele, ci, mai degrabă, greșelile săvârșite de alții să le plângă ca și cum ar fi greșelile sale. Să știe ca, prin bunăvoința inimii, să compătimească pe cei slabi. Să se bucure de binele săvârșit de alții ca de succesele sale personale. În așa fel însă să arate ca fiind de urmat și de imitat pentru alții, în tot ceea ce lucrează, încât față de nimeni să nu aibă de ce să roșească pentru faptele trecute. Viața sa să fie în așa fel încât să poată uda din belșug inimile cele mai împietrite ale semenilor săi cu căldura învățaturii sale”²⁵.

Părintele Dumitru Stăniloae, cu verva și profunzimea ce-i sunt caracteristice, abordează această problematică, mereu actuală: „Când îi spun lui Dumnezeu, miluiește-mă! îi port în conștiința și în inima mea și pe oameni și universul. A fi singur cu Dumnezeu singur înseamnă acum a fi plin de iubirea pe care Dumnezeu o are pentru toți oamenii; singur cu Dumnezeu și unit cu toți. Lumina lui Dumnezeu este atotcuprinzătoare; îi văd pe ceilalți în El; privindu-L îi privesc pe ceilalți. Nu mai sunt o ființă omenească neutră care nu face rău celorlalți. Ci, în măsura în care înaintez în iubire, trec la o etapă pozitivă, văzând taina celorlalți, devenind din ce în ce mai conștient de responsabilitățile mele față de ei. Mă simt obligat să fac ceva pentru ei, să-i ajut să-i rezolve greutățile vieții, problemele lor spirituale, să-i fac să guste bucuria în Dumnezeu. Oamenii sunt atât de încărcați, atât de chinuți de problemele interioare și exterioare. Sunt deosebit de complecși; sensibili la orice situație. Oamenii sunt foarte chinuți astăzi; trebuie să-i ajutăm. Dar pentru aceasta e nevoie de o mare iubire”²⁶.

²² Nikolai Berdiaev, *op. cit.*, p. 84.

²³ Pr. Ion Buga, *op. cit.*, p. 112.

²⁴ *Ibidem*, p. 113.

²⁵ Sfântul Grigorie cel Mare, *op. cit.*, p. 44.

²⁶ Pr. M.-A. Costa de Beauregard, Pr. Dumitru Stăniloae, *Mica Dogmatică vorbită. Dialoguri la Cernica*, Ed. Deisis, Sibiu, 1995, p. 185-186.

În exercitarea misiunii sale, preotul trebuie să demonstreze faptul că este stăpân sau, la fel de bine, stăpânit de virtutea iubirii pe care o așează și o folosește drept susținere, dar și chezaș în activitatea de reorientare și de salvare a păstoriților săi.

Un duhovnic cu activitate de peste 60 de ani spunea: „Nu acele cazuri de la Sfânta Mărturisire mă neliniștesc, în care am fost poate prea bun, ci acelea în care am fost prea aspru, și cu prea puțină iubire”²⁷.

Virtutea aceasta este „un lucru desăvârșit în suflet și care încălzește inima, luminează mintea, trezește din somn gândirea spre meditarea cuvintelor lui Dumnezeu”²⁸. Iubirea, prin natura ei, nu poate rămâne și nu se poate manifesta într-un mediu abstract. Ea se justifică numai în mediul concret, acolo unde se poate descoperi ca o însușire plină de roade.

c. Răbdarea și perseverența

Preotul, având în fața ochilor săi însemnătatea misiunii sale și simțind povara răspunderii, exercită un impact pozitiv asupra fiilor săi spirituali, prin disponibilitatea pe care o răspândește în jurul său, de a trata pe fiecare, în funcție de diferiți factori, îmbrăcând această grijă în „haina răbdării”. „Omul care se poate menține treaz în toate lucrurile, care poate veghea zilnic, în turnul său de pază, la integritatea neprihănirii sufletului, acest om dinamic și pur, înarmat dar pașnic, sorbind deopotrivă, cu privirile înfiorate de mister, sublimul veșniciei și necesitatea clipei, acest om plăsmuit din carne și din duh, dar înduhovnicindu-și carnea, va face în mod precis un pas mai departe, va pune baza unei noi etape spirituale – răbdarea, ca unul care crede nemijlocit în Dumnezeu răbdării și al mângâierii”²⁹.

Sfântul Ioan Gură de Aur face o mărturisire care vine să întregască acest tablou al bogăției spirituale pe care îl reprezintă această virtute. El recunoaște, așadar, că „în școlile prin care a trecut a exersat această știință minunată, cea a răbdării, pe care a considerat-o de o mare forță sufletească. El a mers pe calea cea îngustă și strâmtă pentru a cunoaște fel și fel de încercări”³⁰.

Să ascultăm câteva suspine scăpate Sfântului Teodor Studitul: „Nenorocitul și nevrednicul de mine, a trebuit să iau asupra mea sarcina de a vă conduce: trebuie să-mi dau plăpândul meu suflet pentru mântuirea voastră, până la a-mi vărsa sângele pentru ea. Că după cuvântul Domnului, acesta este bunul și adevăratul păstor. De aici vin, pururi, lupte, întristări, neliniști, griji, preocupări, insomnii, frământări; hărțuit din toate părțile și neputincios în a face față eu singur la toate, scap fugind la Dumnezeu Cel iubitor de

²⁷ Diac. Prof. O. Bucevschi, *Despre duhovnicie*, în Mitropolia Olteniei, anul IX, nr. 5-6, mai-iunie 1957, p. 317.

²⁸ Teolipt al Filadelfiei, *Cuvinte duhovnicești, inne și scrisori*, trad. de diac. Ioan I. Ică jr. Ed. Deisis, Sibiu, 2000, p. 267.

²⁹ Sergiu Grossu, *Chipul omului dinăuntru. În căutarea plenitudinii noastre spirituale*, Ed. Duh și Adevăr, București, 1999, p. 75.

³⁰ Edward Nowak, *Le chretien devant la souffrance. Etudes sur la pensee de Jean Chrysostome*, Ed. Beauchesns, Paris, 1972, p. 169.

oameni, rugându-L și implorându-L să nu se supere din pricina acestei lipse de curaj și de putere, până acolo încât să-și ia mâna Sa atotputernică de pe mântuirea noastră. Pentru iubirea și credința voastră curată, El nu încetează să vă apere și să vă păzească împreună spre slava și mărirea Puterii Lui”³¹.

Răbdarea nu este o virtute izolată, ci aparține unui arsenal bogat, urmând după credință și dragoste, dar precedând blândețea. Nu poți fi blând în relațiile cu oamenii, dacă – în prealabil – n-ai răbdut defectele conduitei lor. Sfântul Apostol Pavel îl în-deamnă pe ucenicul său Timotei, să caute: **dreptatea, evlavia, credința, dragostea, răbdarea, blândețea** (1 Tim 6, 11).

În structura comportamentului nostru, a purtării creștine, răbdarea își are locul său specific, ca ierarhie valorică indispensabilă, fără de care propria noastră realizare este sortită eșecului. Tot Sfântul Pavel, profund în gândire și înțeles în exprimare, ne îndeamnă: ...Vă rog, eu cel înmănițat pentru Domnul, să umblați cu vrednicie, după chemarea cu care ați fost chemați, cu toată smerenia și blândețea, cu îndelungă-răbdare, îngăduindu-vă unii pe alții în iubire (Ef 4, 1-29).

„Care sunt exercițiile obligatorii datorită cărora răbdarea devine o dispoziție psihică evidentă?

– Păzirea poruncilor lui Dumnezeu și a credinței lui Iisus, acesta este secretul răbdării sfinților. Să fim atenți la calitatea credinței noastre, care trebuie să se asemene cu credința lui Iisus, ca să putem răbda îndelung, căci, altfel, *și diavolii cred... și se cutremură* (Iac 2, 19).

– Aprofundarea Evangheliei, pentru ca *prin răbdarea și mângâierea care vin din Scripturi* (Rom 15, 4), să ne desăvârșim răbdarea. Respectarea Sfintei Scripturi, păzirea Cuvântului răbdării, în ceasul încercării, duce la biruința în răbdare.

– Răbdarea până la sfârșit, necunoscând intermitențele sau scuzele unor împrejurări excepționale: *Veți fi urâți de toți pentru numele Meu; iar cel care va răbda până la sfârșit, acela se va mântui* (Mt 10, 22).

– Răbdarea totală, atunci când suntem în stare să răbdăm totul respectiv *ocărâți fiind, binecuvântăm, prigoniiți fiind, răbdăm, huliți fiind, mângâiem* (1 Cor 4, 12-13) – dar *toate să le răbdăm, ca să nu punem piedică Evangheliei lui Hristos* (1 Cor 9, 12)”³².

Pustnicul Hristodul Atonitul obișnuia să spună de fiecare dată când era vizitat la chilia sa: „În zilele noastre trebuie neapărat să încercăm mai din greu să ajungem la răbdare. În trecut, sfinții se osteneau din greu pentru această virtute. Noi nu suntem în stare să egalăm asceza lor, dar cel puțin trebuie să ne străduim să avem ceva răbdare, ascultare și smerenie”³³.

Răbdarea și însușirile aliate ei sunt percepute și recomandate drept alternative la starea atât de înaltă și dificilă, prin aspectul ei de jertfă, al ascezei. Se păstrează totuși

³¹ *Ibidem*, p. 80-81.

³² Sergiu Grossu, *op. cit.*, p. 84.

³³ Arhimandritul Ioannikios Kotsonis, *Patericul Atonit*, Ed. Bunavestire, Bacău, 2000, p. 143.

proporția între cele două alternative, însă virtuțile amintite se descoperă a fi utilități mai accesibile pentru atingerea scopului.

d. Blândețea

Un aliat de nădejde în desfășurarea firească a proceselor de cunoaștere și de ajuto-rare, reprezentativ și el pentru preot este blândețea. „Încă de la început chiar, o privire blajină din partea preotului, un ton îmbietor, cald, amical, de o intimitate părintească și prevenitoare, va încălzi inima crispată în sforțările tăcerii, o va înmuia, o va face să se destindă și să se deschidă”³⁴.

Cel chemat să liniștească, de data aceasta preotul ca duhovnic, trebuie să fie me-reu conștient că, deși are în fața sa un credincios curajos, acesta manifestă în aceeași măsură, dacă nu cumva și mai mult, o jenă, o rușine chiar, ce-l sensibilizează până într-atât încât poate bloca drumul ascendent pe care a pornit. „Răbdarea împreună cu bunătatea îl va predispuce pe păcătosul zbuciumat să-și mărturisească toată suferința sufletească și să se hotărască pentru o altă viață”³⁵.

În scaunul de spovedanie preotul duhovnicul trebuie să manifeste acea deschidere care, la rândul ei, să fie „început bun”, pentru fiul duhovnicesc. Viața sa, prezența sa cuprinzătoare și înțelegătoare, trebuie să fie aliați în îndeplinirea misiunii. În această conjunctură, „blândețea și amabilitatea dau vieții o față plină de har”³⁶, ceea ce este mai de folos celui investit cu nobila responsabilitate a îndrumării duhovnicești. Sfân-tul Apostol Pavel, aflat în închisoare, nu și-a uitat datoria față de fiii săi spirituali din Filipi, manifestându-și preocuparea față de ei, în epistola ce le-a fost adresată. Aici și-a exprimat, în mod conștient și responsabil, bucuria și blândețea, primite ca urmare a „rugăciunilor și încercărilor”, la care a fost părtaș, aliatul de nădejde fiindu-i credința sa în Hristos Domnul³⁷.

Liniștea sufletească, pacea din interior, dau virtuții blândeții, adevărata conotație a necesității ei, prezentată ca sprijin în activitatea părintelui duhovnicesc, fiind sursa din interior care se revarsă în afară și care își dovedește rodnicia în nenumărate chipuri. „Un om al păcii interioare va fi întotdeauna și un om al păcii exterioare. Ca unul ce s-a pus în slujba Dumnezeuului păcii. Ca unul ce flutură, pe reduta sufletului său împăcat cu Dumnezeu prin propovăduirea acestei împăcări, stindardul păcii universale... Întocmai celor ce, în bucuria lor, sfătuiesc la pace pe toți, în orice împrejurare. Întocmai celor împăciuitori, care pentru lucrarea lor de pace, *fiii lui Dumnezeu se vor chema* (Mt 5, 9). Și care, pe munții credinței ridicându-se, vor vesti pacea într-o lume a discordiei și a tenebrelor, a controverselor și a urii”³⁸.

³⁴ Pr. Petre Vintilescu, *Spovedania și duhovnicia*, Alba Iulia, 1995, p. 69.

³⁵ † Andrei, Episcopul Alba Iuliei, *op. cit.*, p. 143.

³⁶ Adalbert de Vogue, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité*, tome I-II, Les Editions du Cerf, Paris, 1991, p. 42.

³⁷ Detalii în *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique, doctrine et histoire*, Fascicules LXXVI – LXXVII, Ed. Beauchesne, Paris, 1983, p. 491-510.

³⁸ Sergiu Grossu, *op. cit.*, p. 155.

Chateaubriand (1768-1848), mișcat de valoarea unei astfel de calități, scria: „admir pe preotul obișnuit care dădea, cu răbdare dar mai ales cu multă blândete, asemenea omului care câștiga victorii, binecuvântarea sa, victimelor care mureau pe eșafod”³⁹.

e. Smerenia

Din zestrea de însușiri nu trebuie să lipsească niciodată „antidotul mândriei”, medicamentul cu o mare eficiență și cu un „termen de garanție” nelimitat și anume, smerenia. „*Cel ce se smerește pe sine acela se va înălța*” (Lc 18, 14). În cadrul acestui proces complex de viețuire și conviețuire „trebuie să fie de față și smerenia cea mohorâtă și strălucitoare în același timp, ca un liant de nedesfăcut care ține edificiul virtuților și se îngrijește de curăție, izgonind slava deșartă prin faptul că nu cugetă cele înalte ci zdrobește inima și îmbrățișează înțelepciunea”⁴⁰. Valoarea acestei însușiri constă în aceea că ea, smerenia, operează în cadrul acestui „mecanism spiritual” un fel de egalizare între cele două instituții: cea a duhovnicului și cea a penitentului. „Cine vine să se smerească în fața lui (a duhovnicului) descoperindu-i aspectele și secretele cele mai puțin glorioase ale sufletului, nu trebuie să se teamă că va fi umilit încă și mai mult prin etalarea desăvârșirii lui... Sfântul Teodor Studitul nu cunoaște necesitatea de a părea virtuos... Experiența îl învățase arta compătimirii și aceasta fără umbra vreunei condescendențe umilitoare. El însuși se recunoaște ca fiind cel din urmă dintre oameni, nu din smerenie ci, pur și simplu, pentru că acesta este adevărul adevărat”⁴¹.

Obiectivul propus a fi atins de către duhovnic este cel al încrederii penitentului. „Pentru a face să nască în celălalt încrederea care să-l determine să-și deschidă sufletul, duhovnicul trebuie să fie un sfânt dar să se recunoască drept păcătos. Aceste două lucruri formează unul singur. Avva Matei zicea: Pe cât se apropie omul de Dumnezeu, pe atât se vede pe sine păcătos, căci proorocul Isaia văzând pe Dumnezeu, se făcea ticălos și necurat pe sine”⁴².

Preocupat de a nu părea mândru, arrogant sau ironic, părintele duhovnicesc nu trebuie să uite, totuși, destinația misiunii sale. A fi smerit nu înseamnă a fi de o îngăduință exagerată. Indulgența pe care o manifestă duhovnicul, în scaunul de spovedanie, trebuie să aibă niște limite, un anumit cadru unde operează, cadru cu o delimitare precisă. Realizând că „smerenia este, ea însăși, un factor al iertării, al izbăvirii”⁴³, duhovnicul se definește cu ajutorul ei și se înscrie în universul pe care acest factor îl delimitează, acțiunile sale arătându-și roadele scontate.

Un alt spațiu unde tot dragostea este cea care guvernează și tot responsabilitatea este cea care își arată evidența, este cel al severității benefice. Păstorul este dator

³⁹ Bertrand de Margerie, *Du confessional en litterature*, Ed. Saint Paul, Paris, 1989, p. 26.

⁴⁰ Teolipt al Filadelfiei, *op. cit.*, p. 256.

⁴¹ Irene Hausherr, *Paternitatea și îndrumarea duhovnicească în Răsăritul creștin*, Ed. Deisis, Sibiu, 1999, p. 85-86.

⁴² *Ibidem*, p. 86.

⁴³ Louis Khawand, *Le pardon dans la messe maronite*, Kaslik – Liban, 1988, p. 118.

„să aducă înapoi oaia cea rătăcită și să vindece pe cea mușcată de șarpe; și nici să o împingă spre prăpastia deznădăjduirii și nici a slăbi frâna spre moleșirea și spre disprețuirea vieții”⁴⁴.

Sfântul Vasile cel Mare, bun cunoscător al firii umane, fin psiholog, interesat, totodată, să lămurească această problematică, nu devine mai îngăduitor atunci când este vorba de păcat, indiferent de natura lor. Cu păcătoșii trebuie avută milă și îndelungă-răbdare „nu trecându-le sub tăcere greșelile ci să trateze cu blândețe pe cei care și-ar uita de îndatoriri și să le administreze medicamente cu toată bunătatea și moderația. Trebuie să fie în măsură să găsească metoda de îngrijire corespunzătoare fiecărei boli, fără să dojenească cu asprime, ci să mustre cu blândețe și să învețe, precum spune Scriptura: *Certând cu blândețe pe cei care stau împotriva, ca doar le va da Dumnezeu pocăință spre cunoașterea adevărului* (2 Tim 2, 25); trebuie să fie vigilent cu privire la cele prezente, prevăzător cu privire la cele viitoare, în stare să se măsoare în luptă cu cei tari și să suporte cu răbdare slăbiciunile celor neputincioși, în stare să facă și să spună toate spre perfecționarea confracțiilor în desăvârșire”⁴⁵. Insistând pe această idee, atunci când se pune problema ca muștrându-i pe oameni pentru greșeli de mai mică anvergură, nu cumva să te descoperi a fi lipsit de iubire, Sfântul Vasile replica: „Pe care păcat va îndrăzni cineva să-l numească mic, când Apostolul a stabilit clar că prin călcarea legii necinstești pe Dumnezeu (Rom 2, 23). Iar dacă boldul morții este păcatul (1 Cor. 15, 55), nu în mod concret, acesta sau acela, ci în mod nedeterminat orice păcat, nemilostiv nu este cel ce ceartă, ci cel care tace, după cum, desigur, nemilostiv este cel care lasă veninul înăuntru în cel mușcat de șarpe veninos, nu cel care-l scoate. Acesta risipește și dragostea; pentru că, precum relatează Scriptura, cel care cruță toiagul, urăște pe fiul său, iar cel care îl iubește, îl pedepsește stăruitor (*Pilde*, 13, 24)”⁴⁶.

Smerenia nu este o virtute printre celelalte ce se adaugă la viața noastră duhovnicească, „ci este o așezare fundamentală a omului care se vede în prezența lui Dumnezeu. Îi recunoaște atotputernicia, se uimește în fața măreției Lui, apoi își vede micimea și nemernicia sa și recunoaște smerit că tot ceea ce are, însăși existența lui, este un dar al negrăitei iubiri și milostiviri dumnezeiești”⁴⁷.

Despre semnele omului care are adevărata smerenie găsim detalii la Sfântul Efrem Sirul: „Se socotește pe sine mai nevrednic decât păcătoșii și că el nici un bine n-a făcut înaintea lui Dumnezeu; se prihănește pe sine în toată vremea și în tot locul și lucrul; nu osândește pe nimeni și nici nu crede că este pe pământ cineva mai păcătos și mai leneș decât el; de-a pururi laudă și slăvește pe toți; el nu judecă, nu defaimă și

⁴⁴ Arhidiacon Prof. Dr. Ioan N. Floca, *Cunoașterea Bisericii Ortodoxe, Note și comentarii*, Sibiu, 1993, p. 160.

⁴⁵ Sfântul Vasile cel Mare, *Asceticele*, Părinți și scriitori bisericești, nr. 18, Ed. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1989, p. 288.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 318.

⁴⁷ Arhimandrit Arsenie Papacioc, *Scrisori către fiii mei duhovnicești*, Mănăstirea Dervent, Constanța, 2000, p. 161.

nu grăiește de rău pe nimeni vreodată; fără de trebuință, fără de poruncă sau de nevoie nu grăiește ceva și tace de-a pururi; iar când este întrebat de vrea să grăiască sau să răspundă ceva, o face cu liniște și rar ca și cum ar fi silit și, rușinându-se, grăiește; nu se ceartă cu nimeni, nici pentru credință, nici pentru altceva și dacă bine zice cineva, zice și el așa, iar dacă rău zice cineva, zice și el așa, apoi zice: tu știi; are de-a pururi privirea în jos; are înaintea ochilor moartea; nu cugetă în deșert sau în deșertăciuni și nici nu minte vreodată; nu vorbește împotriva celui mai mare; suferă cu bucurie ocările și defăimările și pagubele; urăște odihna și iubește osteneala, nu întârâtă pe cineva și nu urăște știința nimănui”⁴⁸.

Sfântul Siluan Atonitul așează această însușire, respectiv virtutea pe care o deține, pe treapta cea mai de sus. „Cine este smerit și-a învins deja dușmanii. Cine a cunoscut Duhul Sfânt și s-a umplut de smerenie, a devenit asemenea Stăpânului”⁴⁹. Și tot el, în alt loc, exclamă cu convingere: „Fericit sufletul care iubește pe Domnul și care a fost învățat de El smerenia. Domnul iubește sufletul smerit care nădăjduiește cu tărie în Dumnezeu. În fiecare clipă el simte milostivirea Sa: Chiar și când vorbește cu oamenii, el este absorbit în Domnul pe care-L iubește. Din pricina îndelungatei sale lupte împotriva patimilor, sufletul pune înainte de toate smerenia și nu lasă pe vrăjmași să-l lipsească de iubirea lui pentru frații săi”⁵⁰.

Avva Dorotei (sec. VI-VII) compară sufletul omenesc cu pomii fructiferi. „Când acești arbori poartă multe fructe, ramurile, sub greutatea roadelor, se înclină spre pământ. Din contră, crengile fără roade, rămân ridicate. La fel este și cu sufletele; când ele se umilesc, devin pline de roade. Cu cât sunt mai încărcate cu atât se *smeresc* mai mult”⁵¹.

Smerenia trebuie privită și ca o sursă din care desprindem nenumărate soluții. Experiența ne demonstrează faptul că este în măsură să curețe cu înlesnire păcatul, este de asemenea prielnică sporirii și în celelalte virtuți și cu deosebire, este arma nebiruită împotriva mândriei.

Viața pământească cuprinde în bagajul său încercările, durerile și suspinele. Mântuitorul Hristos ne atenționează: *În lume necazuri veți avea* (In 16, 33), iar în Faptele Apostolilor găsim următoarea sintagmă: *Prin multe suferințe trebuie să intrăm în Împărăția lui Dumnezeu* (Fap 14, 22). La sfârșitul ei nădăjduim să mergem unde nu este durere, nici întristare, nici suspinare, să dobândim odihna și pacea mult dorite și atât de greu găsite pe pământ. Fiul lui Dumnezeu Întrupat ne-a încredințat că, aici pe pământ, putem avea odihna sufletelor noastre, și anume prin smerenie.

„Oare nu este un semn al vremii noastre această frământare, istovire, căutare și neurastenizare a omului? Doctorii prescriu tuturor bolnavilor odihnă și liniște. S-au

⁴⁸ Arhimandrit Ilie Cleopa, *Despre vise și vedenii*, Ed. Anastasia, București, 1993, p. 41-42.

⁴⁹ Juan Miguel Garrigues, *Maxim le Confesseur. La charité, avenir divin de l'homme*, Ed. Beauchesne, Paris, 1976, p. 190.

⁵⁰ Cuviosul Siluan Athonitul, *Între iadul deznădejdiei și iadul smereniei*, Ed. Deisis, Sf. Mănăstire Ioan Botezătorul, Alba Iulia, 1994, p. 189.

⁵¹ Nicolas Arseniew, *La pieté russe*, Ed. Delachaux et Niestle, Neuchatel, 1963, p. 35.

făcut case de odihnă și stațiuni de odihnă pentru oamenii neurastenizați; s-au inventat metode de relaxare, încât, parafrazând cuvântul Avvei Dorotei, omul de azi, mai mult decât orice, are nevoie de odihnă. De ce nu o găsește? Învățați-o de la Mine, Cel smerit, ne îndeamnă Mântuitorul, și veți avea odihnă sufletelor voastre. Prea încrezător în puterile sale, prea lăudăros cu isprăvile sale, omul a uitat, a pierdut calea cea bună a smereniei, s-a înstrăinat de izvorul a tot binele și nu mai are odihnă. Smerenia însă ne așează, dintr-o dată, în starea firească a existenței noastre”⁵².

Virtutea smereniei se fundamentează pe respect dar, în același timp, este și o consecință a recunoștinței față de Dumnezeu, cinstirea Tatălui Ceresc fiind obiectivul prioritar. „Cine este plin de respect are frică de Dumnezeu. Cel care are frică de Dumnezeu este și smerit. Dumnezeu îi păzește pe cei smeriți. Numai cel smerit are și o gândire logică. Cel arogant nu poate gândi logic”⁵³. Clarviziunea ca rod al acestei însușiri, îl ajută pe cel ce se lasă ghidat și alimentat de ea, să dovedească faptul că este ancorat în realitate, urmând acel fir roșu al urcușului, întărit de o gândire sănătoasă și avându-l pe Dumnezeu alături.

Patriarhul Nifon al Constantinopolului dă și el mărturie despre folosul acestei însușiri: „Cel ce dobândește smerenie își zidește casa pe Piatra care este Hristos. Cel ce are mândrie și se crede evlavios, e gol de toate virtuțile, plin de imaginație și construiește pe nisipul mândriei sale. Smerenia face toate virtuțile neclintite, iar cel ce e smerit, întotdeauna e luminat”⁵⁴.

Un alt nevoitor atonit, punând în balanță această virtute, alături de alte preocupări, dă mărturie că „e posibil ca să trudești, să te nevoiești mult timp, dar să nu sporești mult din cauza lipsei de smerenie. Alții, pe de altă parte, pot să lupte mai puțin (privind asceza, postul și altele), dar să sporească, deoarece au smerenie, care le înlocuiește pe toate”⁵⁵.

În alt loc, același părinte, scria: „Am văzut dragostea lui Dumnezeu în inima cuiva, pentru că acea persoană a fost nedreptățită. Dragostea și mila lui Dumnezeu erau evidente, deoarece sufletul său avea tot ceea ce era necesar. Avea o inimă curată, dragoste și smerenie. Acestea sunt necesare. Smerenia e ca un magnet, atrăgând harul lui Dumnezeu. Celor smeriți li se dă har”⁵⁶.

f. Tactul și înțelepciunea

Nu putem uita folosul pe care îl va avea preotul de pe urma tactului pastoral de care se va dovedi călăuzit și de care nu se va îndepărta. Îndeplinirea misiunii cu tact îi va asigura păstorului sufletesc atât autenticitate cât și credibilitate.

⁵² Protosinghel Petroniu Tănase, *Ușile pocăinței*, Ed. Mitropoliei Moldovei și Bucovinei, Iași, 1994, p. 16.

⁵³ Arhimandritul Ioannikios Kotsonis, *op. cit.*, p. 126.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 350.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 351.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 352.

„Cel ce vrea să intre în legătură cu Dumnezeu, nu trebuie să facă nimic altceva, mai întâi, ci să asculte”⁵⁷. Iată o conturare cu grad maxim de accesibilitate a ceea ce înseamnă o mostră de tact.

Desfășurarea acțiunii de călăuzire, la care se folosesc metode și mijloace de nuanță extremă, se dovedește a fi fără finalitatea urmărită. De exemplu, „tactica pastorală de severitate sau indulgență va fi fără folos, dacă nu se va câștiga conștiința penitentului de partea lui Hristos. Zadarnic va fi pus penitentul la tot felul de exerciții de voință, dacă nu se reușește să i se ofere un ideal, o certitudine, un sentiment profund al responsabilității faptelor înaintea lui Dumnezeu, îndată ce va scăpa de rigorile acestei asceze, în cazul că o va primi, se va abate din nou pe drumul rătăcirii”⁵⁸.

Un preot din zilele noastre, în corespondența sa cu fii sau fice duhovnicești ce se aflau la mari depărțări de locul unde își avea ascultarea, promova tactul propriu, dar în același timp, îl împărtășea cu mare bucurie, celor dornici să și-l însușească: „Râvna ce o ai să fie cu dreaptă socoteală. Armonia și măsura lucrurilor este calea cea mai sigură. Altfel riști să te consideri mai ceva decât rânduiala locului și chiar decât smerita împlinire a greutății crucii sufletelor altora. Să știi să prinzi și să conturezi duhul unității acolo unde ești, că el te va întări și îndemna la cinstita supunere adică la o încununată ascultare, dacă se dorește să se ajungă la cerul îngerilor”⁵⁹.

Poetul francez Lamartine (1790-1868), încântat de marea șansă de a avea un astfel de mentor spiritual, l-a descoperit ca fiind „duhovnicul cu surâs divin”⁶⁰. După un trai deosebit de zbuciumat, poetul mărturisea, întărind ideea: „când îi auzeam vocea, eu mă credeam salvat”⁶¹.

Înțelepciunea duhovnicească îl călăuzește pe preot „să descopere ceea ce a rămas nealterat în existența unui om, să scoată la lumină ceea ce însuși acest om mai respectă în propria sa ființă, motivele adânci ale virtuților sale sau mobilurile deviate ale viciilor lui”⁶². După această activitate de investigare, conștient de rostul și rolul său, acesta va găsi și soluția redresării credincioșilor săi.

Un pustnic de la Muntele Athos, pornind de la valoarea și importanța acestei însușiri, sublinia: „Trebuie ca treptat să facem pe celălalt să aibă gânduri bune. Apoi totul va fi bine. O persoană care nu are gânduri bune este sub influență demonică. Noi trebuie să deschidem întrerupătorul potrivit. Când avem totul pe aceeași lungime de undă, atunci putem beneficia de ascultare, de vreme ce întrerupătorul potrivit este deschis. Tinerii

⁵⁷ Alain Quilici, *La voix du bonheur*, Fayard, 1992, p. 12.

⁵⁸ Pr. Prof. Dr. Liviu Streza, *Despre rânduiala și semnificația Sfintei Taine a Mărturisirii în Biserica Ortodoxă*, Mitropolia Olteniei, anul XLI, nr. 3.5, mai-octombrie, 1989, p. 31.

⁵⁹ Arhimandrit Arsenie Papacioc, *Scrisori către fiii mei duhovnicești*, Mănăstirea Dervent, Constanța, 2000, p. 113.

⁶⁰ Bertrand de Margerie, *op. cit.*, p. 53.

⁶¹ *Ibidem*, p. 58.

⁶² Pr. Sebastian Chilea, *Doctor al sufletelor*, în Mitropolia Olteniei, anul VIII, nr. 6-7, iunie-iulie, 1956, p. 334.

care-și încep o viață duhovnicească trebuie să-și îndrepte atenția spre cauzele principale ale păcatului și trebuie totdeauna să încerce să aibă gânduri bune”⁶³.

Moralitatea preotului, raportarea tuturor la exemplul pilduitor al vieții și activității acestuia, constituie fundamentele credibilității, autenticității și autorității păstorului duhovnicesc al unei parohii. Cu cât acesta se va ridica și se va menține în atmosfera de stimă și considerație generată și cultivată în mediul pastoral, cu atât mai mult vorba sa se va transforma în „cuvânt cu putere multă” ce va veni mai de sus, astfel învățând, luminând, mângâind și, de ce nu, mântuind.

***Moral Landmarks in the Sacerdotal Work.** The sacerdotal dignity and the mission that it represents were born in the same time with religion, as religion was born in the same time with history. Priest existed even in those times which human memory does not recall. The priest shapes man's soul and thus, he places his soul in this work and applies the means that move man's heart and determine his will to commit good deeds. His mission is clear: to help the one in need by guiding him towards the shore. With his entire availability, with his love, his patience, his knowledge, his wisdom and pastoral tact, which he has to embody, he will have to form the whole soul structure of the clerical sons, to converge them the best he can to the absolute form, to the face of the good Shepherd, to Jesus Christ the Saviour. Therefore, purification in the moral life of the priest, together with the light of conscience, act deeply upon the entire flock: teaches and disposes the will towards the good deed. The educated priest's word together with an immaculate life has an important role: raises the one fallen to sin and wandering, eases the enraged souls, cuts off what is unnecessary in their souls and fills what is missing. The moral landmarks in the sacerdotal activity define the person with a true calling and kindly shape the priest's personality.*

⁶³ Arhimandritul Ioannikios Kotsonis, *op. cit.*, p. 134.

Când și cum a fost introdus Trisaghionul biblic în anafora euharistică?

Lect. Dr. Ciprian-Ioan STREZA

Una din dilemele cercetării liturgice actuale o reprezintă stabilirea originii Trisaghionului biblic precum și folosirea lui în textul anaforalilor euharistici. În evoluția Liturghiei creștine, Sanctusul, acest fragment de text scripturistic preluat din *Isaia* 6, 3, a fost introdus în rugăciunea de mulțumire pentru împlinirea economiei mântuirii, însă în unele texte euhologice străvechi, precum: *Didahia celor 12 Apostoli*¹, *Tradiția Apostolică* a lui Ipolit², *Testamentum Domini*³ și anafora Sfântului Epifanie al Salaminei⁴, el lipsește cu desăvârșire⁵, fapt ce a ridicat numeroase semne de întrebare în legătură cu cauzele și contextul în care a fost inserat Sanctusul în textul euharistic.

Primii creștini au fost în mod cert familiarizați cu Trisaghionul biblic din *Isaia* 6, 3, dată fiind folosirea lui paradigmatică în cultul sinagogal⁶. Mărturii despre uzul Sanctusului în Biserica primară apar în: Ap 4, 8⁷, în prima Epistolă a Sfântului Clement

¹ Anton Hänggi, Irmgard PAHL (eds), *Præx Eucharistica*, Fribourg, 1968, p. 66-67.

² *Ibidem*, p. 80-81

³ *Testamentum Domini nostri Jesu Christi*, ed. I. E. RAHMANI, Mainz, 1899, p. 38-42; *Præx Eucharistica*, p. 219.

⁴ B. Botte, *Fragments d'une anaphore inconnue attribuée à S. Épiphane*, *Le Muséon* 73 (1960), p. 311-315.

⁵ Pentru o enumerare completă a tuturor anaforalilor care nu conțin Trisaghionul biblic a se vedea: R. Taft, *The Interpolation of the Sanctus into the Anaphora: When and Where? A Review of the Dossier*, I, *OCP* 57 (1991), p. 304306.

⁶ Folosirea Trisaghionului biblic în cultul iudaic a fost analizată de: E. WERNER, *The Genesis of the Liturgical Sanctus*, în: J. A. Westrup (ed.), *Essays Presented to Egon Wellesz*, Oxford, 1966, p. 19-32; Bryan Spinks, *The Jewish Liturgical Sources for the Sanctus*, *The Heythrop Journal* 21 (1980), p. 168179 și IDEM, *The Sanctus in the Eucharistic Prayer*, Cambridge, 1991; Qedussah sau Trisaghionul biblic apare în cultul sinagogal iudaic în prima binecuvântare a dimineții *Yotser Or* (Tu, Cel care ai făcut lumina) care prefațează citirea Shemei Israel (A. Hänggi, I. Pahl (eds), *Præx Eucharistica*, p. 37), în cea de a treia cerere a Shemon Esreh sau Tefillah (rugăciunea celor 18 cereri) (*Præx Eucharistica*, p. 41-54), și în Qedussah de Sidra, în binecuvântarea de la sfârșitul rugăciunii dimineții (J. F. STENNING, *The Targum of Isaiah*, Oxford, 1949, p. 20).

⁷ „Și cele patru ființe, având fiecare câte șase aripi, sunt pline de ochi de jur-împrejur și pe dinăuntru și odihnă nu au ziua și noaptea zicând: Sfânt, Sfânt, Sfânt, Domnul Dumnezeu, Atotfăcătorul, Cel Ce era,

Romanul⁸, în relatarea martirajului Sfintei Perpetua și Felicitas⁹, în *De oratione* a lui Tertulian¹⁰, în actele apocrife ale lui Ioan fiul lui Zevedeu¹¹ și în actele apocrife ale lui Toma¹².

Referiri clare ale folosirii Sanctusului în cadrul anaforalei euharistice pot fi găsite și în *Istoria bisericească* a lui Eusebiu de Cezareea (cartea a X-a)¹³, în Catehezele

Cel Ce este și Cel Ce vine.” [καὶ τὰ τέσσαρα ζῶα, ἐν καθ’ ἐν αὐτῶν ἔχων ἀνὰ πτέρυγας ἕξ, κυκλόθεν καὶ ἑσῶθεν γέμουσιν ὀφθαλμῶν· καὶ ἀνάπαισιν οὐκ ἔχουσιν ἡμέρας καὶ νυκτός λέγοντες· Ἅγιος ἅγιος ἅγιος κύριος ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ, ὁ ἦν καὶ ὁ ὢν καὶ ὁ ἐρχόμενος].

⁸ I CLEMENT 34,5-8: „34.5 Lauda noastră și încrederea noastră să fie în El: să ne supunem voii Lui: să luăm aminte la întreaga mulțime a îngerilor cum slujesc voii Lui, stându-l înaintea. 34.6 Căci spune Scriptura: Miriade de miriade de îngeri stăteau înaintea Lui și mii de mii îi slujeau Lui (Dn 7,10) strigând: Sfânt, Sfânt, Sfânt, Domnul Savaot, plin este cerul și făptura de slava Lui” [Τὸ καύχημα ἡμῶν καὶ ἡ παρρησία ἔστω ἐν αὐτῷ: ὑποτασσώμεθα τῷ θελήματι αὐτοῦ: κατανοήσωμεν τὸ πᾶν πλήθος τῶν ἀγγέλων αὐτοῦ, πῶς τῷ θελήματι αὐτοῦ λειτουργοῦσιν παρεστώτες. 34.6 Λέγει γὰρ ἡ γραφή: Μύριαι μυριάδες παρειστήκεισαν αὐτῷ, καὶ χίλιαι χιλιάδες ἐλειτουργοῦν αὐτῷ, καὶ ἐκέκραγον: Ἅγιος, ἅγιος, ἅγιος κύριος σαβαὼθ, πλήρης πᾶσα ἡ κτίσις τῆς δόξης αὐτοῦ]. A. JAUBERT, *Clément de Rome. Epître aux Corinthiens* (=SC 167), Paris, 1971, p. 155-156. Despre Sanctusul folosit de Sfântul Clement Romanul a se vedea: E. Kähler, *Studien zum Te Deum und zur Geschichte des 24. Psalms in der alten Kirche* (=Veröffentlichungen der Evangelischen Gesellschaft für Liturgieforschung 10), Göttingen, 1958, p. 149-150. Autorul crede că aici este vorba despre un uz liturgic al celor două pasaje biblice combinate din Dn 7,10 și Is 6,3, pe când W. C. Van Unnick, în: *1 Clement and the Sanctus, Vigiliae Christianae* 5 (1951), p. 204-248 vede mai curând un sens eshatologic în folosirea lor, considerând că nu au fost folosite într-o adunare euharistică. Dar, pasajul imediat următor 34,7 face trimitere la o posibilă celebrare cultică în care era folosit Sanctusul.

⁹ *Passio ss Perpetuae et Felicitatis* 12,2 la C. van Beek (ed.), *Passio ss Perpetuae et Felicitatis*, Nijmegen, 1936, p. 32: „am intrat și am auzit cântându-se cu o singură voce: Sfânt, Sfânt, Sfânt” [Et introivimus et audivimus vocem unitam dicentem: Agios, agios, agios, sine cessionem].

¹⁰ Tertulian, *De oratione* 3,3, în: E. Dekkers (ed.), *Tertulliani Opera I* (=CCSL I), Turnhout, 1954, p. 259: „...și îngerii lui Dumnezeu care stau în jurul lui nu încetează a spune: Sfânt, Sfânt, Sfânt!” [Cui illa angelorum circumstantia non cessant dicere: sanctus, sanctus, sanctus!]

¹¹ A. Hänggi, I. Pahl (eds), *Prex Eucharistica*, p. 74-75.

¹² *Ibidem*, p. 76-79.

¹³ Eusébe de Césarée, *Histoire ecclésiastique*, ed. G. Bardy (=SC 55), Paris, 1958, p. 81-104. Pasajul din *Istoria bisericească* 10,4 a lui Eusebiu al Cezareii este o preluare a textului liturgic din anafora sf. Iacob, chiar dacă nu aminteste explicit textul Trisaghionului biblic, totuși este o mărturie despre folosirea Sanctusului în anafora înainte de 325: *Eccl Hist* 10.4.69: τοιοῦτος ὁ μέγας νεὼς ὃν καθ’ ὅλης τῆς ὑφ’ ἡλίον οἰκουμένης ὁ μέγας τῶν ὅλων δημιουργὸς λόγος συνεστήσατο, τῶν ἐπέκεινα οὐρανίων ἀψίδων πάλιν καὶ αὐτὸς νοεράν ταύτην ἐπὶ γῆς εἰκόνα καταργασάμενος, ὡς ἂν διὰ πάσης τῆς κτίσεως τῶν τε ἐπὶ γῆς λογικῶν ζώων ὁ πατὴρ αὐτῷ τιμῶτό τε καὶ σέβοιτο. 10.4.70 τὸν δὲ υπερουράνιον χώρον καὶ τὰ ἐκεῖσε τῶν τῆδε παραδείγματα τὴν τε ἄνω λεγομένην Ἱερουσαλὴμ καὶ τὸ Σιών ὅρος τὸ ἐπουράνιον καὶ τὴν υπερκόσμιον πόλιν τοῦ ζώντος θεοῦ, ἐν ἣ μυριάδες ἀγγέλων πανηγύρεις καὶ ἐκκλησία πρωτοτόκων ἀπογεγραμμένων ἐν οὐρανοῖς ταῖς ἀρρήτοις καὶ ἀνεπιλογίστοις ἡμῖν θεολογίαις τὸν σφῶν ποιητὴν καὶ πανηγεμόνα τῶν ὅλων γεραίρουν, οὕτως θνητὸς οἷός τε κατ’ ἀξίαν ὑμνήσαι, ὅτι δὴ <ὀφθαλμὸς οὐκ εἶδεν καὶ οὐς οὐκ ἤκουσεν καὶ ἐπὶ αὐτὰ δὴ ταῦτα ἃ <ἠτοίμασεν ὁ θεὸς τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν>· καρδίαν ἀνθρώπου οὐκ ἀνέβη> αὐτὰ δὴ ταῦτα ἃ <ἠτοίμασεν ὁ θεὸς τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν>

STUDII ȘI ARTICOLE

mistagogice (Cateheza 5.6) ale Sfântului Chiril al Ierusalimului¹⁴, în anaforaua lui Serapion de Thmuis¹⁵, în *Constituțiile Apostolice* VIII 12, 27¹⁶, și în omiliile privegherilor pascale ale lui Asterios Sofistul din Capadocia¹⁷.

În secolul al V-lea, Sanctusul era deja o componentă structurală a anaforalei euharistice atât în Răsărit cât și în Apus, despărțind rugăciunea teologică de cea hris-tologică. Sunt cunoscute două forme sau tipuri de Sanctus, care corespund celor două mari tradiții liturgice, cea *egipteană* și cea *antiohiană* sau *siriană*.

a. Ca un exemplu al formei *antiohiene* sau *siriene* poate fi amintit Sanctusul anaforalei bizantine a Sfântului Vasile cel Mare din manuscrisul *Barberini gr. 336* al secolului al VIII-lea¹⁸:

- | | |
|---|--|
| <p style="text-align: center;">I.</p> <ol style="list-style-type: none">1. Ἅγιος ἅγιος ἅγιος Κύριος Σαβαώθ2. πλήρης ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ
τῆς δόξης σου. <p style="text-align: center;">II.</p> <ol style="list-style-type: none">3. Ὡσαννὰ ἐν τοῖς ὑψίστοις.4. Εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν
ὀνόματι Κυρίου.5. Ὡσαννὰ ἐν τοῖς ὑψίστοις. | <p style="text-align: center;">I.</p> <ol style="list-style-type: none">1. Sfânt, sfânt, sfânt e Domnul Savaot2. plin e cerul și pământul
de slava Ta. <p style="text-align: center;">II.</p> <ol style="list-style-type: none">3. Osana întru cei din înălțime.4. Binecuvântat este Cel ce vine
întru numele Domnului.5. Osana întru cei din înălțime. |
|---|--|

Referitor la structura Sanctusului „antiohian” poate fi remarcat faptul că în prima lui parte (I. 1-2), textului biblic din *Isaia* 6,3 i-a fost atașat adaosul creștin: „cerul și pământul” [ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ] care a înlocuit expresia originară: „tot pământul” [πᾶσα ἡ γῆ], și i-a fost schimbată adresarea de la persoana a III-a singular la persoana a II-a singular, astfel încât „slava Lui” [δόξης αὐτοῦ] devine „slava Ta” [δόξης σου]. Acestea sunt indicii ale adaptării acestui pasaj biblic vechi testamentar la noua realitate euhologică a cultului creștin.

Cea de a doua parte a Sanctusului (II. 3-5), care nu apare în anaforalele egiptene, constă dintr-o binecuvântare (Benedictus) preluată din *Mt.* 21, 9¹⁹ care a fost și ea adaptată la uzul liturgic, ceea ce a făcut ca expresia: „Osana Fiului lui David”, din textul biblic, să devină în textul anaforalei (II. 3): „Osana întru cei

¹⁴ Cyrille de Jérusalem, *Catéchèses mystagogiques*, ed. A. Piédagnel (=SC 16 bis), Paris, 1966, p. 154.

¹⁵ A. Hänggi, I. Pahl (eds), *Prex Eucharistica*, p. 128-133.

¹⁶ *Ibidem*, p. 82-95.

¹⁷ M. Richard (ed.), *Asterii Sophistae Commentariorum in Psalmos quae supersunt accedunt aliquot homiliae anonymae*, Oslo, 1956, p. 113; 233.

¹⁸ A. Hänggi, I. Pahl (eds), *Prex Eucharistica*..., p. 232.

¹⁹ Ὡσαννὰ [τῷ υἱῷ Δαυὶδ:] Εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου.
Ὡσαννὰ ἐν τοῖς ὑψίστοις.”

din înălțime” [‘Ωσαννὰ ἐν τοῖς ὑψίστοις], fiind repetată de două ori atât în II. 3 cât și în II. 5²⁰.

b. Sanctusul de *tip egiptean*, așa cum apare în Liturgia Sfântului Marcu²¹, se distinge prin faptul că nu conține binecuvântarea finală (Benedictus), dar mai ales prin perfectă lui integrare în textul anaforei introducând prima epicleză:

I.

Σὺ γὰρ εἶ ὁ ὑπεράνω πάσης
ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας καὶ δυνάμεως
καὶ κυριότητος καὶ παντὸς
ὀνόματος ὀνομαζομένου
οὐ μόνον ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ
ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ μέλλοντι·

σοὶ παραστήκουσι χίλιαι χιλιάδες
καὶ μύριαι μυριάδες ἁγίων
ἀγγέλων καὶ ἀρχαγγέλων στρατιαί,
σοὶ παραστήκουσι

τὰ δύο τιμώτατά σου ζῶα,

τὰ πολυόμματα χερουβὶμ
καὶ τὰ ἐξαπτέρυγα σεραφίμ
ἃ δυοὶ μὲν πτέρυξι
τὰ πρόσωπα καλύπτοντα
καὶ δυοὶ τοὺς πόδας
καὶ δυοῖν πετάμενα
καὶ κέκραγεν ἕτερος πρὸς τὸν ἕτερον
ἀκαταπαύστοις στόμασι
καὶ ἀσιγήτοις θεολογίαις
τὸν ἐπινίκιον καὶ τρισάγιον ὕμνον

ἄδοντα βοῶντα δοξολογοῦντα
κεκραγότα καὶ λέγοντα
τῇ μεγαλοπρεπεῖ σου δόξη.

“Ἄγιος ἅγιος ἅγιος Κύριος Σαβαώθ·
πλήρης ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ
τῆς ἁγίας σου δόξης.

I.

Căci Tu ești mai presus decât toată
Stăpânia și Tăria și Puterea
și Domnia și mai presus de orice
nume numit
nu numai în veacul acesta
dar și în cel viitor.

Înainte Ta stau mii de mii
și miriade de miriade de sfinte
oștiri de îngeri și arhangheli
înainte Ta stau

cele două cinstite Făpturi ale Tale,

Heruvimii cei cu ochi mulți
Serafimii cei cu câte șase aripi
care cu două aripi
acoperă fețele
și cu două picioarele
și cu două zboară
și strigă unul către altul
cu guri fără odihnă
cu doxologii (teologhisiri) fără tăcere
cântarea de biruință și întreită

cântând, zicând, slăvind,
strigând și grăind
măreței slavei Tale:

Sfânt, sfânt, sfânt e Domnul Savaot
plin e cerul și pământul
de sfânta Ta slavă.

²⁰ R. Taft, *The Interpolation of the Sanctus...*, p. 285.

²¹ A. Hänggi, I. Pahl (eds), *Præx Eucharistica...*, p. 110.

Πάντοτε μὲν πάντα σε ἀγιάζει ἀλλὰ
καὶ μετὰ πάντων τῶν σε ἀγιαζόντων
δέξαι δέσποτα Κύριε καὶ
τὸν ἡμέτερον ἀγιασμόν
σὺν αὐτοῖς ὑμνούντων καὶ λεγόντων.

Întotdeauna și toate te sfințesc, însă
cu toți cei care te sfințesc
primește Stăpâne Doamne și
lauda (sfințirea) noastră
împreună cu a acelor care te cântă și spun:

Ἅγιος ἅγιος ἅγιος Κύριος Σαβαώθ·
πλήρης ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ
τῆς ἀγίας σου δόξης.

Sfânt, sfânt, sfânt e Domnul Savaot
plin e cerul și pământul
de sfântă slava Ta.

II.

Πλήρης γάρ ἐστιν ὡς ἀληθῶς
ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ
τῆς ἀγίας σου δόξης
διὰ τῆς ἐπιφανείας τοῦ κυρίου
καὶ θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν
Ἰησοῦ Χριστοῦ·
πλήρωσον ὁ θεὸς
καὶ ταύτην τὴν θυσίαν
τῆς παρὰ σοῦ εὐλογίας
διὰ τῆς ἐπιφοιτήσεως
τοῦ παναγίου σου πνεύματος.

II.

Plin este cu adevărat
cerul și pământul
de sfânta Ta slavă
prin arătarea Domnului
și Dumnezeuului și Mântuitorului nostru
Iisus Hristos:
Umple, Dumnezeule,
și această jertfă
de binecuvântarea Ta
prin pogorârea
Prea Sfântului Tău Duh.

R. Taft și G. Cuming consideră întreagă secțiunea a II-a a Sanctusului de tip egiptean a fi o caracteristică definitorie a anaforalelor egiptene. În anaforaua lui Serapion de Thmuis și în cea a Sfântului Marcu, Trisaghionul apare strâns legat de epicleză, căci adjectivul „plin” [πλήρης] din cântarea îngerească introduce cererea de venire a Sfântului Duh (prima epicleză) în care se cere *umplerea* [πλήρωσον] de binecuvântare a jertfei euharistice prin pogorârea Mângâietorului²². Corespondența termenilor „plin este cu adevărat” și „umple” [pleni/vere – plenum/imple; πλήρης ὡς ἀληθῶς – πλήρωσον], precum și identificarea celor două „Ființe prea cinstite” cu Persoana Tatălui și a Fiului, conform exegezei lui Origen, sunt trăsăturile definitorii ale textelor euhologice egiptene.

După această scurtă prezentare a celor două tipuri de Sanctus ce au putut fi identificate în anaforalele euharistice cunoscute până în prezent, merită atrasă atenția asupra încercărilor făcute de-a lungul timpului în cercetarea liturgică de a găsi originea lor și de a explica modul în care au fost inserate în formularele euhologice creștine.

²² R. Taft, *The Interpolation of the Sanctus....* p. 286; G. Cuming, *The Liturgy of St. Mark* (=OCA 234), Roma, 1990, p. 120-122.

Când și cum a fost introdus Trisaghionul biblic în anaforaua euharistică?

Înainte de inovatoarele studii ale lui Bryan Spinks²³ și Robert Taft²⁴, Maxwell Johnson²⁵ și mai recent, ale lui Gabriele Winkler,²⁶ au existat două mari teorii asupra originii folosirii Sanctusului în cadrul anaforalei euharistice. Prima teorie, cea *egipteană*, făcută cunoscută de Gregory Dix, postula ca origine a introducerii Trisaghionului biblic în anaforaua euharistică a fi tradiția cultică a Alexandriei, unde se pare că a fost folosit pe la mijlocul secolului al III-lea, fapt menționat de scrierile *De principiis* I și IV ale lui Origen. Această teorie a fost mai apoi nuanțată de Georg Kretschmar care a afirmat că în timpul lui Origen, Sanctusul nu a fost folosit în anafora, dar el a fost introdus în secolul al III-lea în textul euharistic sub influența teologiei marelui învățat alexandrin²⁷.

A doua teorie, susținută de E. C. Ratcliff într-un eseu important din 1950²⁸, pornește de la premisa că rugăciunea teologică a fost la începuturi o anafora în sine căreia foarte devreme i-a fost adăugat Trisaghionul biblic, ca o concluzie a textului euharistic. Analizând anaforaua *Tradiției Apostolice* a lui Ipolit, Ratcliff a încercat să demonstreze faptul că expresia: „a sta înaintea Ta și Ție a-Ți sluji” [*adstare coram te et tibi ministrare*] prin care este exprimată unirea oamenilor și a îngerilor în cântarea lui Dumnezeu este cea care a dus la introducerea Trisaghionului biblic în textul euharistic. *Tradiția Apostolică* precum și *Testamentum Domini* sunt însă anaforale care în textul actual cunoscut nu conțin Trisaghionul biblic, fapt pe care Ratcliff îl explică prin posibila eliminare a acestui pasaj din textul cultic petrecută în decursul timpului. M.A. Smith a infirmat teoria lui Ratcliff arătând că există și alte texte euharistice străvechi care au o structură unitară cuprinzând mulțumirea pentru creație, cuvintele de instituire și epicleza, dar nu menționează Trisaghionul biblic²⁹.

Deși teoria lui Ratcliff nu mai este actuală, căci majoritatea cercetătorilor nu acceptă ca o explicare a originii Trisaghionului biblic, totuși o versiune a teoriei egipt-

²³ B. Spinks, *The Jewish Liturgical Sources for the Sanctus*, *The Heythrop Journal* 21 (1980), p. 168-179 și Idem, *The Sanctus in the Eucharistic Prayer*, Cambridge, 1991.

²⁴ R. Taft, *The Interpolation of the Sanctus into the Anaphora: When and Where? A Review of the Dossier*, I, *OCP* 57 (1991), p. 281-308; II, *OCP* 58 (1992), p. 83-121.

²⁵ Maxwell Johnson, *The Origins of the Anaphoral Use of the Sanctus and the Epiclesis Revisited: The Contribution of Gabriele Winkler and its Implications*, în: H. J. Feulner, E. Velkovska, R. Taft (eds.), *Crossroad of Cultures. Studies in Liturgy and Patristics in Honor of Gabriele Winkler* (=OCA 260), Roma, 2000, p. 405-442.

²⁶ G. Winkler, *Nochmals zu den Anfängen der Epiklese und des Sanctus im Eucharistischen Hochgebet*, *Theologische Quartalschrift* 74, 3 (1994), p. 214-231; Idem, *Weitere Beobachtungen zur frühen Epiklese (den Doxologien und dem Sanctus). Über die Bedeutung der Apokryphen für die Erforschung der Entwicklung der Riten*, *OC* 80 (1996) 177-200; Idem, *Das Sanctus. Über den Ursprung und die Anfänge des Sanctus und sein Fortwirken* (=OCA 267), Roma, 2002.

²⁷ G. Kretschmar, *Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie* (=Beiträge zur historischen Theologie 21), Tübingen, 1956; Idem, *Die frühe Geschichte Jerusalemer Liturgie*, *Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie* 2 (1956), p. 24-28.

²⁸ E. C. Ratcliff, *The Sanctus and the Pattern of the Early Anaphora*, *Journal of Ecclesiastical History* 1 (1950), p. 29-36, 125-134.

²⁹ M.A. Smith, *The Anaphora of Apostolic Tradition re-considered*, *Studia Patristica* 10 (*Theologische Untersuchungen* 107), Berlin, 1970, p. 426-430.

tene, în ciuda încercării de discreditare din partea lui B. Spinks, încă se impune ca o ipoteză plauzibilă³⁰.

Aceste două încercări de a stabili locul de origine fie în Egipt, fie în Siria au polarizat întreaga cercetare liturgică de mai târziu. Astfel, liturgiștii ultimilor decade ale secolului XX au repus în discuție spinoasa problemă a Trisaghionului biblic iar diferența mare dintre cele două tipuri de Sanctus a dus la formularea a două teorii fundamentale privind originea Sanctusului în anafora euharistică³¹:

A. Teoria egipteană

În articolul său din 1938 referitor la străvechile texte euharistice³², G. Dix a încercat să demonstreze că în prima jumătate a secolului al III-lea, atât în Alexandria cât și în Thmuis au fost folosite variante ale aceleiași tradiții liturgice egiptene și a atras atenția asupra diferenței dintre Sanctusul anaforalei lui Serapion de Thmuis și cel al anaforalei Liturghiei Sfântului Marcu. În timp ce anafora lui Serapion vorbește despre cei doi „cei mai slăviți Serafimi” [τὰ δύο τιμιώτατα σεραφίμ] care cu două aripi acoperă „fața” [τὸ πρόσωπον], cea a Sfântului Marcu se referă la cele două mai slăvite ființe [τὰ δύο τιμιώτατά σου ζῶα] înainte de a descrie heruvimii și serafimii, care cu două aripi acoperă fețele [τὰ πολύοματὰ χερουβὶμ καὶ τὰ ἐξαπτέρυγα σεραφίμ ἃ δισὶ μὲν πτέρυξι τὰ πρόσωπα καλύπτοντα]. Dix a citat două pasaje din *De principiis* a lui Origen, lucrare scrisă cândva după anul 217, pentru a arăta că marele teolog alexandrin a identificat pe cei doi „cei mai slăviți Serafimi” și pe cele două „cele mai slăvite creaturi” cu Persoana Fiului și a Sfântului Duh:

„Profesorul meu de ebraică obișnuia să afirme că cei doi Serafimi descriși în pasajul din *Isaia* 6, 2-3 care au șase aripi și care strigă unul către altul: *Sfânt, sfânt, sfânt e Domnul Savaot* sunt Fiul Unul Născut și Duhul Sfânt. Și noi credem că expresia din cântarea profetului Avacum 3, 2: „...în mijlocul celor două ființe vei fi cunoscut” [ἐν μέσῳ δύο ζῶων γνωσθήσῃ] trebuie să fie înțeleasă ca referindu-se la Mântuitorul Hristos și la Sfântul Duh. Pentru că toată cunoașterea Tatălui, când Fiul îl descoperă, ni se face cunoscută prin Sfântul Duh. Astfel ambele [Persoane divine] care în cuvin-

³⁰ Teoria lui Ratcliff a fost nuanțată și reluată de unii liturgiști ai „Școlii liturgice engleze”, așa cum îi califică B. Spinks, precum G. Cuming și J. Fenwick care au afirmat că un tip străvechi de anafora euharistică, cum este cazul anaforalei papyrusului de la Strasbourg, ce conținea o scurtă laudă și mulțumire pentru creație și pentru iconomia mântuirii și se încheia printr-o doxologie, a primit în decursul timpului o serie de elemente noi precum sanctusul care s-a grefat în textul anaforalei în locul doxologiei finale, apoi s-au adăugat cuvintele de instituire, anamneza și epicleza iar dipticele au fost extinse, ajungându-se astfel la structura generală a textului euharistic de astăzi. A se vedea: B. Spinks, *Sanctus*, p. 104111; G. J. Cuming, *Four Very Early Anaphoras, Worship* 58 (1984), p. 16872; J. Fenwick, *Fourth Century Anaphoral Construction Techniques, Grove Liturgical Study* 45 (Bramcote Notts, 1986).

³¹ După cum se va vedea, ambele teorii sunt verosimile. Problematică rămâne doar intenția unora dintre cercetători de a absolutiza una din aceste două ipoteze, excluzând-o din start pe cealaltă. Armonizarea lor este însă în măsură să ofere o imagine nuanțată și veridică asupra originii și evoluției Sanctusului în anafora euharistică.

³² Gr. Dix, *Primitive Consecration Prayer, Theology* 37 (1938), p. 261-283.

tele profetului sunt numite *animale* sau *fințe vii* sunt cauza cunoașterii noastre a lui Dumnezeu Tatăl. Pentru că se spune despre Fiul că: „nimeni nu cunoaște pe Tatăl, fără numai Fiul și cel căruia va vrea Fiul să-i descopere” [Mt. 11, 27], tot așa vorbește și Apostolul despre Sfântul Duh: „Dumnezeu ni S-a descoperit prin Duhul Său, pentru că Duhul toate le cercetează, chiar și adâncurile lui Dumnezeu.”³³

„Profesorul meu de ebraică ne învăța, de asemenea, după cum urmează, că din moment ce începutul și sfârșitul tuturor lucrurilor nu puteau fi înțelese de nimeni, cu excepția Domnului nostru Iisus Hristos și Duhului Sfânt, acesta era motivul pentru care Isaia a spus că a văzut în viziunea sa doar doi serafimi care cu două aripi acopereau fața lui Dumnezeu, cu două îi acopereau picioarele și cu două zburau, strigând unul către altul și spunând: Sfânt, Sfânt, Sfânt e Domnul Savaot, plin este cerul și pământul de mărirea Lui. *Isaia* 6, 2-3.

Pentru că doar cei doi serafimi acoperă fața lui Dumnezeu și picioarele Lui, ne putem aventura să spunem că nici legiunile sfinților îngeri, nici Tronurile, nici Domniile, nici Stăpânirile, nici Puterile nu pot cunoaște pe deplin începutul tuturor lucrurilor și sfârșitul lumii.”³⁴

În opinia lui Dix, paralele ce pot fi stabilite între scrierile lui Origen și textul anaforalei lui Serapion și a Sfântului Marcu demonstrează că introducerea Sanctusului în anafora este o „aranjare specifică tradiției cultice egiptene”.³⁵ Mai mult chiar, referindu-se la comentariul lui Origen la Coloseni 1,16 în care face mențiune de Sanctus, Dix a concluzionat astfel:

„Acum putem vedea că prima parte a anaforalei lui Serapion redă fidel vechea idee a „aripilor” Serafimilor care acoperă „fața” lui Dumnezeu, pe când anafora Sfântului Marcu a fost adaptată noțiunii de mai târziu a „fețelor” ... Iar referirea în această anafora la „Domnul Iisus care vorbește în noi și la Sfântul Duh Ce Te slăvește pe Tine prin noi [în Sanctus]” reliefează faptul că acest imn era cântat spre slava Tatălui mai întâi de Fiul și de Sfântul Duh Însuși.”³⁶

Anafora lui Serapion poartă așadar urme ale unei tradiții euhologice egiptene străvechi cu o structură aparte având ca element distinctiv menționarea celor „două mai slăvite ființe” chiar și după ce ele au fost asimilate cu celelalte cete îngerești în interesul afirmării în textul euharistic a unei teologii trinitare coerente, așa cum este cazul în anafora Sfântului Marcu³⁷.

Această concluzie a fost susținută de Dix și în studiul său clasic *The Shape of the Liturgy* în care el a încercat să demonstreze că Sanctusul a fost interpolat în liturgia

³³ *De principiis* 1,3,4. Traducerea este făcută după ediția critică a lui Koetschau, *Origenes* (=GCS 22), p. 53-54. A se vedea și textul latin al ediției mai recente: Origène, *Traité des principes*, ed. H. Crouzel, M. Simonetti, Tomes 1-2: Livres I-II (=SC 252-253), Paris, 1978; Tomes 3-4: Livres III-IV (=SC 268-269), Paris, 1980. Pasajul citat mai sus apare în SC 252, p. 148-150.

³⁴ *De principiis* IV, 3, 14. Koetschau, *Origenes* 5 (=GCS 22), p. 346; SC 268, p. 394.

³⁵ Gr. Dix, *Primitive Consecration Prayer...*, p. 274.

³⁶ *Ibidem*, p. 275.

³⁷ *Ibidem*, p. 276.

locală din Thmuis ca o influență a Alexandriei, unde era deja folosit în Liturgia euharistică în prima jumătate a secolului al III-lea. Dix a fost acela care a susținut teoria conform căreia Sanctusul are o origine alexandrină, de unde s-a răspândit pentru început în restul Egiptului iar mai pe urmă „în toată creștinătatea”³⁸.

Totuși, opinia aceasta este departe de a fi sigură. Este clar că anafora lui Serapion reprezintă un tip mai vechi de anafora decât cea a Sfântului Marcu, însă aceste două texte euhologice au trăsături teologice comune ce pot fi relaționate cu *De principiis* a lui Origen. Presupunerea că marele învățat alexandrin cunoștea în prima jumătate a secolului al III-lea un Sanctus folosit în anafora euharistică este însă incertă. Geoffrey Cuming a remarcat corect că referirile la Sanctus în *De principiis* I și IV ale lui Origen sunt referiri la *Sanctusul biblic* din Isaia 6,2-3 („tot pământul e plin de slava Lui”) și nu la cel *liturgic* („cerul și pământul e plin de slava Ta”), așa încât e aproape sigur că Origen s-a referit la textul proorocului Isaia, și nu la Trisaghionul anaforalei euharistice³⁹.

Georg Kretschmar a afirmat încă din 1956 că Origen nu s-a referit în *De principiis* la un Sanctus folosit în anafora euharistică, și a încercat să demonstreze că teologia marelui alexandrin a influențat puternic forma particulară și interpretarea Trisaghionului biblic în momentul în care a fost adăugat structurii anaforalei alexandrine. Potrivit lui Kretschmar, relația dintre Sanctusul egiptean și teologia lui Origen este atât de clară încât numai un episcop influențat de teologia marelui învățat alexandrin ar fi putut să introducă Sanctusul în anafora euharistică. El conchide că acest lucru trebuie să se fi întâmplat în a doua parte a secolului al II-lea în timpul lui Dionisie cel Mare, care a fost episcopul Alexandriei între 247-264⁴⁰.

B. Teoria siriană

Cercetările recente au chestionat critic ipoteza lui Dix asupra originii egiptene a Sanctusului în anafora euharistică încercând să atragă atenția asupra posibilei origini antiohiene a acestuia, care a fost introdus în Liturgia creștină ca o preluare și adaptare a Trisaghionului [qedussah] din cultul sinagagal iudaic.

Hans Jörg Auf der Maur a publicat în 1967 un studiu⁴¹ asupra omiliilor pascale ale lui Asterios, un sofist din Capadocia (337), datate în jurul anilor 335-341⁴², în care el a găsit referințe de necontestat asupra folosirii Sanctusului în a doua jumătate a secolului IV în cultul creștin.

În două din aceste omilii (15,16 și 29,10) Asterios amintește de cântarea îngerească din Is 6, 3. Astfel, în omilia pascală 15, 16, Asterios vorbește despre Învierea

³⁸ Idem, *The Shape of Liturgy*, London, 1945, p. 165.

³⁹ G.J. Cuming, *The Anaphora of St. Mark: A Study in Development*, *Le Muséon* 95 (1982), p. 123.

⁴⁰ G. Kretschmar, *Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie*, Tübingen, 1956, p. 164.

⁴¹ H. J. Auf der Maur, *Die Osterhomilien des Asterios Sophistes als Quelle für die Geschichte der Osterfeier*, Trier, 1967.

⁴² Ediția critică a acestor omilii a fost făcută de M. Richard (ed.), *Asterii Sophistae Commentariorum in Psalmos quae supersunt accedunt aliquot homiliae anonymae*, Oslo, 1956.

și înălțarea Fiului și de șederea Lui de-a dreapta Tatălui, acte pe care le privește ca o împlinire a cuvântului profetic rostit în psalmul 8, 2:

„Că s-a înălțat slava Ta mai presus decât cerurile... Astfel și Serafimii cei cu câte șase aripi și toate duhurile cele înțeleghătoare și împreună slujitoare văzând trupul omenesc (Iutul) strălucind mai mult decât ele, nu prin firea lui, ci prin Cel Care și L-a asumat, îl laudă pe Hristos și îl preamăresc pentru negrăita minune, unii zicând: „Sfânt, Sfânt, Sfânt, Domnul Savaot”, alții strigând: Binecuvântată este slava Domnului din lăcașul Lui, care este Trupul Lui.”⁴³

În omilia 29,10 la psalmul 18 Asterios descrie în aceiași termeni neîntreruptă cântare a oștilor cerești făcând din nou referire la *Is* 6, 3:

„Și cine sunt aceștia, Îngerii, Arhanghelii, Heruvimii și Serafimii? Heruvimii vestesc slava lui Dumnezeu; Iezechiel proorocul i-a auzit pe aceștia zicând: *Binecuvântată este slava Domnului din lăcașul Lui...* Cerurile vestesc slava lui Dumnezeu. Serafimii vestesc slava. Pe aceștia i-a auzit Isaia proorocul strigând și zicând: „Sfânt, Sfânt, Sfânt, Domnul Savaot, plin este cerul și pământul de slava Lui”.⁴⁴

Este de remarcat faptul că atât în omilia 15,16, cât și în 29,10, Trisaghionul nu are binecuvântarea (Benedictus) din *Mt.* 21, ci o conține pe cea din *Iez.* 3,12, așa cum apare și în binecuvântarea dimineții Yotser a cultului sinagogal, precum și în *Constituțiile Apostolice* VII, 35, 3⁴⁵. Cu toate acestea, omilia 29, 10 redă Trisaghionul biblic din *Is.* 6, 3 ce conține și adaosul creștin: „plin este cerul și pământul de slava Lui”.

Analizând aceste fragmente și elementele specifice ale Trisaghionului din omiliile lui Asterios, Auf der Maur a încercat să demonstreze faptul că aici este vorba despre o primă mărturie a „creștinării” Sanctusului [Qedussah] cultului sinagogal, ce apare însoțit de binecuvântarea din *Iez.* 3,12 și nu de cea hristologică din *Mt.* 21, 19⁴⁶. În opinia sa, Trisaghionul acesta adresat Persoanei Mântuitorului, folosit și în anafora Sfinților Apostoli Addai și Mari, a intrat prima dată în rugăciunea de dimineață a creștinilor (cf. *Ap Const* 7, 35). De acolo el a fost preluat în Liturgia euharistică pascală, unde neofitii auzeau și cântau acest imn de slavă pentru prima dată, iar mai apoi a ajuns să fie un element de bază al Sfintei Liturghii⁴⁷.

⁴³ Ὅτι ἐπὶ ῥῆθι ἡ μεγαλοπρέπεια σου ὑπεράνω τῶν οὐρανῶν. Διὸ καὶ τὰ Σεραφίμ καὶ τὰ ἑξαπτέρυγα καὶ πάντα τὰ νοερά καὶ συλλειτουργικά αὐτοῖς πνεύματα ὁρῶντα τὸν πηλὸν ὑπὲρ αὐτοὺς λάμποντα, οὐ διὰ τὴν ἰδίαν φύσιν, ἀλλὰ διὰ τὸν φορέσαντα, αἰνοῦσι Χριστὸν καὶ δοξάζουσιν ἐπὶ τῷ ἑξαισίῳ θαύματι, οἱ μὲν λέγοντες: < Ἅγιος, ἅγιος, ἅγιος κύριος σαβαώθ. > οἱ δὲ κράζοντες: < Εὐλόγημένη ἡ δόξα κυρίου ἐκ τοῦ τόπου αὐτοῦ. > τοῦ ἐνδόξου σώματος... (Richard, p. 115).

⁴⁴ Καὶ τινες οὗτοι: Ἄγγελοι, ἀρχάγγελοι, τὰ Χερουβίμ καὶ τὰ Σεραφίμ. Τὰ Χερουβίμ διηγοῦνται δόξαν θεοῦ: ἤκουσε γάρ αὐτῶν Ἰεζεκιὴλ ὁ προφήτης λεγόντων: < Εὐλόγημένη ἡ δόξα κυρίου ἐκ τοῦ τόπου αὐτοῦ. Οἱ οὐρανοὶ διηγοῦνται δόξαν θεοῦ. > Τὰ Σεραφίμ διηγοῦνται τὴν δόξαν: ἤκουσε γάρ αὐτῶν Ἡσαΐας κεκραγόντων καὶ λεγόντων: < Ἅγιος, ἅγιος, ἅγιος κύριος σαβαώθ: πλήρης ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ τῆς δόξης αὐτοῦ. > (Richard, p. 233).

⁴⁵ M. Metzger (ed.), *Les Constitutions apostoliques* (=SC 336), Paris, 1987, p. 76-78.

⁴⁶ H. J. Auf der Maur, *Die Osterhomilien...*, p. 74-94.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 187 șu.

A fost un prim pas în încercarea de stabilire a originii Sanctusului pornind de la cultul iudaic. Pe baza concluziilor lui Auf der Maur, Thomas Talley a încercat în 1984 să nuanțeze această idee precizând că:

„...Biserica creștină primară a adoptat formule [euhologice] incluzând Sanctusul din rugăciunea de dimineață a cultului iudaic, precum găsim în *Constituțiile Apostolice* 7,35 și în *Te Deum*, și dintr-o astfel de folosire creștină mai curând decât direct din cultul sinagoga a intrat în anafora euharistică o astfel de slăvire a Creatorului ce se încheie prin Sanctus”⁴⁸.

Bryan Sprinks a fost cel care a extins și aprofundat cercetările privitoare la originea iudaică a Sanctusului folosit în anafora euharistică. Într-un bine documentat articol din 1980⁴⁹, ale cărui concluzii vor sta la baza vastei investigații din 1991 asupra originii Sanctusului⁵⁰, liturgistul englez chestionează trei aspecte esențiale ale tradiției liturgice iudaice: cultul sinagoga (în special binecuvântarea dimineții Yotser), literatura apocrifă și mistica esoterică iudaică (Yorde Merkabah), precum și tradiția liturgică a comunităților din Qumran pe care le privește ca posibile surse din care Biserica primară a putut prelua și insera în cult Trisaghionul biblic. În opinia sa, tradiția liturgică creștină de limbă aramaică din secolul III din Siria de Răsărit, stă la originea introducerii Sanctusului în textul anaforalei euharistice⁵¹.

Meritul mare al lui Sprinks este acela de a fi arătat că problema apariției Sanctusului în anafora euharistică trebuie înțeleasă în contextul întregului cadru de evoluție al Liturghiei creștine. Nu a existat un model original, un arhetip al anaforalei euharistice, din care să fi apărut mai apoi textele euhologice păstrate până astăzi, ci mai curând Biserica primară a cunoscut o varietate de texte euharistice, dintre care unele au avut Sanctusul ca parte integrantă a nucleului lor original, iar altele l-au adoptat în cursul evoluției lor ulterioare⁵².

În pofida deschiderii sale spre un număr de posibilități diferite în stabilirea originii Sanctusului, totuși, pentru Sprinks teoria egipteană are mică credibilitate. Din punctul său de vedere, oricum ar fi intrat Sanctus în anafora, s-a întâmplat într-un context sirian general. Opinia sa referitoare la această controversată temă o expune astfel:

„În ceea ce privește locul de origine, în tradiția egipteană și romană, Sanctusul ar părea să fie un adaos târziu la întregul ideatic al anaforalei, cu toate că folosirea Sanctusului în tradiția egipteană rămâne un mister. Exemplele de texte euharistice în care Sanctusul pare să fie o parte integrantă a rugăciunii sunt Ierusalimul, Capadocia, Siria de Nord și Edesa. S-ar putea să fi fost o parte integrantă și în anafora Antiohiei, dar

⁴⁸ T. Talley, *The Literary Structure of the Eucharistic Prayer*, *Worship* 58 (1984), p. 414.

⁴⁹ B. Spinks, *The Jewish Liturgical Sources for the Sanctus*, *The Heythrop Journal* 21 (1980), p. 168-179.

⁵⁰ Idem, *The Sanctus in the Eucharistic Prayer*, Cambridge, 1991.

⁵¹ A se vedea: M. E. Johnson, *The Origins of the Anaphoral Use of the Sanctus*..., p. 415.

⁵² F. Bradshaw, *The Search for the Origins of Christian Worship*, London/New York, 1992, p. 157. A se vedea și B. Spinks, *The Sanctus in the Eucharistic Prayer*, p. 104-121.

nu avem suficiente informații. Indicii despre introducerea Sanctusului în anafora pot fi găsite în Biserica siriană, în acele anafore mai târzii care au apărut în acea zonă. Sanctusul, odată inclus în textul liturghiei, probabil a devenit o aclamare a poporului credincios și treptat a început să apară în toate anaforele ca parte a laudei și mulțumirii aduse lui Dumnezeu – chiar și atunci când, cum este cazul canonului roman, el nu se încadrează într-un context logic al textului anaforalei. Totuși, Egiptul a dezvoltat propria folosire a Sanctusului strict legată de epicleză.”⁵³

C. Robert Taft și teoria egipteană revizuită

Dacă structura aparte a Sanctusului folosit în tradiția liturgică egipteană (fără Benedictus) și încadrarea lui perfectă în întregul anaforalei euharistice l-au făcut pe Sprinks să considere Siria și nu Egiptul ca locul de origine al Trisaghionului biblic, aceleași caracteristici unice ale Sanctusului egiptean l-au făcut pe Robert Taft să pledeze pentru originea egipteană a Trisaghionului biblic din anafora euharistică.

După o analiză amănunțită a principalelor pasaje scripturistice, patristice și cultice care conțin informații despre modul în care a fost folosit Sanctusul în diferitele zone geografice ale Răsăritului creștin (Palestina, Egipt, Capadocia, Mesopotamia), Taft definește cele două grupe mari de anafore euharistice ce se disting prin structura Sanctusului pe care îl conțin:

a. Sanctusul folosit în Egipt și în Palestina are trăsături comune, lipsindu-i binecuvântarea finală din *Mt* 21,9, fiind vizibil influențat de teologia lui Origen, și încadrându-se însă perfect în structura anaforalei euharistice, ca o introducere spre prima epicleză⁵⁴. Tradiția exegetică a Alexandriei și în mod special teologia lui Origen și-a lăsat amprenta asupra formei și interpretării Sanctusului în anafora euharistică. Introdus cu mare probabilitate în mijlocul secolului III, Trisaghionul biblic a fost văzut ca o revelație a Sfintei Treimi, căci cele două ființe sau cei doi Serafimi, care se disting de restul cerurilor îngerești, sunt simboluri pentru Persoana Fiului și a Sfântului Duh Care mijlocesc accesul credincioșilor la Dumnezeu-Tatăl. Această interpretare a vizat în mod special erezia trinitară a lui Sabelie. Cu timpul, exegeza lui Origen a textului din *Isaia* 6,3 va fi abandonată și anafora euharistică va menține doar relaționarea Trisaghionului la cele trei Persoane divine⁵⁵.

b. Capadocia și Siria au folosit un tip de Sanctus ce poartă amprenta tradiției iudeo-creștine primare. Acesta apare în textul anaforalei între rugăciunea de mulțumire pentru creație (Rugăciunea teologică) și narațiunea cuvintelor de instituire, amplasare ce a fost adesea privită de liturghiști ca nefiind adaptată ideatic contextului în care este menționat în anafora euharistică⁵⁶. El conține o binecuvântare finală, care dintru începuturi a fost cea din *Jez* 3, 12, care mai apoi a fost înlocuită cu cea hristologică

⁵³ B. Spinks, *The Sanctus in the Eucharistic Prayer*, p. 116.

⁵⁴ R. Taft, *The Interpolation of the Sanctus into the Anaphora: When and Where? A Review of the Dossier*, I, *OCP* 58 (1992), p. 83-121.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 94.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 114.

din *Mt.* 21, 9, făcându-se astfel trecerea în unele texte euhologice spre rugăciunea de mulțumire pentru întreaga iconomie a mântuirii (Rugăciunea hristologică).

Pentru a explica diferența dintre cele două tipuri de Sanctus, cel egiptean și cel sirian, și în încercarea de a stabili locul unde a apărut pentru prima dată Trisaghionul biblic în anaforaua euharistică, Taft a propus trei soluții:

1. Cele două tipuri de Sanctus distincte reflectă două tradiții liturgice distincte.
2. Sanctusul fără binecuvântarea finală [Benedictus] este de origine siriană. Egiptul a preluat acest tip de Sanctus și l-a adaptat propriei exegeze origeniste a textului biblic din *Isaia* 6, 3. Binecuvântarea finală nu a fost niciodată asimilată în anaforaua egipteană pentru a nu distruge unitatea structurală *pleni/vere-plenum/imple* a acesteia și astfel s-a născut un nou tip de Trisaghion.

3. Sanctusul fără Benedictus a fost prima dată introdus în anaforaua egipteană și astfel a fost preluat de tradiția liturgică palestiniană și de cea antiohiană. Odată cu inserarea lui în anaforaua din Antiohia i-a fost adăugată și binecuvântarea din *Iez.* 3, 12, imitând astfel Trisaghionul (Qedussah) binecuvântării Yotser din cultului sinagoga. Disputele dogmatice din secolele IV-V au dus la o schimbare și îmbogățire dogmatică a formularelor euhologice: Rugăciunea teologică din simplă mulțumire pentru creație devine o amplă doxologie și laudă adusă lui Dumnezeu cel Unul în Treime. În acest context a avut loc și o reinterpretare triadologică a Sanctusului. Vechea binecuvântare din *Iez.* 3, 12 este înlocuită cu cea hristologică din *Mt.* 21, 9. Aceste schimbări au fost mai apoi preluate și de Ierusalim, Capadocia și de toate celelalte regiuni care se aflau sub influența Antiohiei⁵⁷.

Taft a respins din start prima variantă ca fiind absolut neverosimilă: „ideea că Sanctusul ar fi putut ajunge în mod independent, atât în Egipt dar și altundeva, și ar fi incorporat în același loc al structurii textului euharistic...nu poate fi luată în serios.”⁵⁸

Cea de a doua soluție a fost cel puțin teoretic acceptată ca fiind posibilă de acest mare liturgist contemporan, însă ea a fost calificată ca fiind departe de adevărul istoric, căci anaforaua egipteană are trăsăturile caracteristice ale vechilor texte euhologice, iar o prelucrare mai târzie, cum ar fi eliminarea binecuvântării finale a Sanctusului, ar fi lăsat urme în textul euharistic⁵⁹.

Pentru cea de a treia soluție, care postulează Egiptul ca locul de origine a Sanctusului, Taft a găsit argumente suficiente. Chiar dacă influența iudaică asupra cultului antiohian a fost certă și de necontestat și a dus la interpolarea Trisaghionului în anafora, pentru Taft *ideea* introducerii Sanctusului în textul euharistic a fost preluată din tradiția liturgică egipteană.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 115-116.

⁵⁸ Taft se grăbește oarecum în a discredita ideea unor tradiții liturgice diverse ce au putut da foarte bine naștere unui Sanctus egiptean diferit de cel antiohian. Cercetarea liturgică mai nouă ține să vadă nu o uniformitate, ci mai curând o diversitate în cultul creștin al primelor secole în care improvizația a avut un rol determinant. A se vedea: Paul Bradshaw, *The Search for the Origins of Christian Worship*, 1992, p. 2-29; Idem, *The Homogenization of Christian Liturgy – Ancient and Modern...*, p. 9.

⁵⁹ R. Taft, *The Interpolation*, p. 116.

Doă elemente, în particular, l-au condus pe Taft la această concluzie. În primul rând, Sanctusul originar antiohian a avut cu mare probabilitate dintru început binecuvântarea din *Iez. 3, 12*, iar faptul că cele mai vechi texte euhologice egiptene *nu* conțin această binecuvântare arată că Egiptul nu a împrumutat Sanctusul din altă tradiție liturgică. În al doilea rând, integrarea perfectă a Sanctusului în structura anaforalei egiptene și asocierea lui cu prima epicleză indică faptul că el a fost unul din elementele originare ale acestui text euharistic:

„În primul rând integrarea perfectă a Sanctusului fără binecuvântare în structura *pleni/vere-plenum/imple* a anaforalei egiptene, comparativ cu încadrarea mai puțin reușită a Trisaghionului în textul altor anafore euharistice, mă face să înclin, cu toate că provizoriu, spre a da prioritate Egiptului, în acord cu Dix și cu alții.”⁶⁰

Pe aceste baze, el concludă făcând următoarele precizări:

„Apariția timpurie, și apoi tradiția constantă, a formei ireductibil distinctă a Sanctusului de tip egiptean fără binecuvântare, integrată deplin, prin structura *pleni/vere-plenum/imple*, în prima epicleză nativă egipteană care urmează imediat după Sanctus, indică o dată timpurie pentru integrarea Sanctusului în anafora euharistică de tip egiptean, posibil în a doua jumătate a secolului al III-lea sub Dionisie cel Mare... Astfel, Sanctusul a fost folosit în Egipt foarte devreme, probabil mai repede decât în orice alt loc, cu toate că acest lucru nu poate fi demonstrat. Structura Sanctusului egiptean fără binecuvântare denotă o influență a exegezei iudaice alexandrine mai curând decât a binecuvântării Yotser a cultului sinagogal, unde Sanctusul apare cu binecuvântarea *Iez. 3, 12*. Devreme, cu siguranță pe la începutul secolului al IV-lea, Ierusalimul a preluat din Egipt Sanctusul fără Benedictus în anafora. În sfera de influență liturgică a Antiohiei, Sanctusul apare pe la mijlocul secolului al IV-lea, poate mult mai devreme. Sub influența binecuvântării sinagogale Yotser, Benedictusul din *Iez 3, 12* este adăugat Sanctusului, și totul este inclus în rugăciunea de mulțumire pentru creație a textului euharistic. În secolul al IV-lea, polemica anti-ariană, mai întâi în Egipt, apoi în alte locuri, va duce la o reinterpretare trinitară a Sanctusului. În sfera antiohiană acest lucru, în schimb, a cauzat o încreștinare a binecuvântării din *Iez 3, 12* dând naștere alteia noi, cea din *Mt 21, 9*. Cu toate că Ierusalimul va adopta eventual această inovație, binecuvântarea (Benedictus) nu a fost niciodată acceptată în Egipt, întrucât structura *pleni/vere-plenum/imple* omogenă a anaforalei o exclude a priori.”⁶¹

D. Gabriele Winkler și repunerea în discuție a teoriei siriene

Una din contribuțiile importante ale lui Gabriele Winkler la evoluția cercetării liturgice contemporane o reprezintă analiza detaliată a Actelor apocrife ale Sfinților Apostoli⁶², mult timp ignorate de către liturgiști, dar care conțin însă mărturii prețio-

⁶⁰ *Ibidem*, p. 118.

⁶¹ *Ibidem*, p. 119-121.

⁶² Despre importanța studierii Actelor apocrife ale Sfinților Apostoli pentru elucidarea originii și evoluției riturilor liturgice a se vedea: Gabriele Winkler, *Weitere Beobachtungen zur frühen Epiklese (den*

se despre cultul creștin primar fiind în măsură, după cum susține cercetătoarea de la Universitatea din Tübingen, de a da o nouă perspectivă de interpretare a ritualurilor de inițiere creștină⁶³, a rânduielii ceasurilor⁶⁴, a anului liturgic⁶⁵, a originii anaforalei euharistice cu toate elementele ei componente⁶⁶.

Gabriele Winkler se ocupă în mod special de problema Trisaghionului biblic în două studii importante⁶⁷ publicate în 1994 și în 1996, în care ea a încercat să demonstreze, pornind de la Actele apocrife ale Sfântului Ioan, că în tradiția liturgică siriană Sanctusul fără Benedictus a fost folosit în ritualul baptismal primar de unde a pătruns în anafora euharistică ce însoțea și încununa aceste taine de inițiere. Gabriele Winkler este de părere că această „preluare” a Sanctusului în textul euharistic a avut loc în contextul modificării simbolisticii ungerii prebaptismale. La început ea semnifică asimilarea pneumatică în Persoana lui Hristos, iar mai apoi ea a ajuns să primească caracter purificator, pregătitor pentru primirea darului Sfântului Duh. Această schimbare a dus și la mutarea Sanctusului din ritualul prebaptismal în Liturgia euharistică. Winkler

Doxologien und dem Sanctus), *Über die Bedeutung der Apokryphen für die Erforschung der Entwicklung der Riten*, OC 80 (1996) 177200.

⁶³ Idem, *Das armenische Initiationsrituale entwicklungsgeschichtliche und liturgievergleichende Untersuchung der Quellen des 3. bis 10. Jahrhunderts* (=OCA 217), Roma, 1982, p. 476 p.; Idem, *Zur frühchristlichen Tauftradition in Syrien und Armenien unter Einbezug der Taufe Jesu*, Würzburg, 1978, p. 281–306; Idem, *The original meaning of the prebaptismal anointing and its implications*, *Worship* 52 (1978), p. 2445; Idem, *Confirmation or Chrismation? A Study in Comparative Liturgy*, *Worship* 58 (1984) p. 217. Ambele articole au fost reeditate în M. Johnson (ed.), *Living Water, Sealing Spirit: Readings on Christian Initiation*, Collegeville 1995, p. 5881 și p. 202218.

⁶⁴ Idem, *New Study of the Early Development of the Office*, *Worship* 56 (1982) p. 2735; Idem, *Das Offizium am Ende des 4. Jahrhunderts und das heutige chaldäische Offizium. ihre strukturellen Zusammenhänge*, *Ostkirchliche Studien* 19 (1970), p. 289311; Idem, *Über die Kathedralvesper in den verschiedenen Riten des Ostens und Westens*, *Archiv für Liturgiewissenschaft* 16 (1974), p. 53102.

⁶⁵ Idem, *Neue Überlegungen zur Entstehung des Epiphaniestests* (= Antrittsvorlesung 8. Nov. 1993), in: *Festschrift für Dr. Sebastian P. Brock* (= Aram 5 [1993]), p. 603-633; Idem, *Die Licht-Erscheinung bei der Taufe Jesu und der Ursprung des Epiphaniestestes. Eine Untersuchung griechischer, syrischer, armenischer und lateinischer Quellen*, in: OC 78 (1994), p. 177-229.

⁶⁶ Idem, *Ein Beispiel liturgievergleichender Untersuchung: Philologische und strukturelle Anmerkungen zur Erforschung der Anamnese in den westlichen und östlichen Riten*, in: *Theologische Quartalschrift* 177 (1997), p. 293-305; Idem, *Zur Erforschung orientalischer Anaphoren in liturgievergleichender Sicht I: Anmerkungen zur Oratio post Sanctus und Anamnese bis Epiklese*, in: OCP 63 (1997), p. 363-420; Idem, *Zur Erforschung orientalischer Anaphoren in liturgievergleichender Sicht II: Das Formelgut der Oratio post Sanctus und Anamnese sowie Interzessionen und die Taufbekenntnisse*, in: G. Winkler – R. F. Taft (Eds.), *Acts of the International Congress Comparative Liturgy Fifty Years after Anton Baumstark (1872-1942)*, Roma 25-29 September 1998 (= OCA 265), Roma 2001, p. 407-493; Idem, *Zur Erforschung orientalischer Anaphoren in liturgievergleichender Sicht III: Der Hinweis auf "die Gaben" bzw. "das Opfer" bei der Epiklese*, in: A. Gerhards – K. Richter (eds.), *Das Opfer: Biblischer Anspruch und liturgische Feier* (= *Quaestiones Disputatae* 186), Freiburg, 2000, p. 216-233.

⁶⁷ Idem, *Nochmals zu den Anfängen der Epiklese und des Sanctus im Eucharistischen Hochgebet*, *Theologische Quartalschrift* 74, 3 (1994), p. 214231; Idem, *Weitere Beobachtungen zur frühen Epiklese (den Doxologien und dem Sanctus)*, *Über die Bedeutung der Apokryphen für die Erforschung der Entwicklung der Riten*, OC 80 (1996) 177200.

Când și cum a fost introdus Trisaghionul biblic în anafora euharistică?

vede un astfel de „context baptismal” ca stând la originea introducerii Trisaghionului biblic în textul anaforalei euharistice în Siria, Capadocia, Palestina și în Apus⁶⁸.

O analiză mult mai profundă a problematicii legate de introducerea Sanctusului în anafora euharistică a făcut-o cercetătoarea germană în magistralul ei studiu din anul 2002 dedicat acestei teme controversate.⁶⁹ Întrebarea centrală de la care ea pornește în investigarea originii Trisaghionului biblic este cea pe care și Spinks și-a pus-o: Unde și cum supraviețuiește Sanctusul iudaic [Qedussa]?⁷⁰ Primul text euharistic cunoscut care conține Trisaghionul biblic însă fără binecuvântarea finală este anafora Sfinților Apostoli Addai și Mari datată a fi din secolul II-III.⁷¹ Vrând însă să chestioneze cum și unde a fost folosit Sanctusul înainte de această primă atestare a lui într-un text euhologic, Winkler a analizat unele scrieri pseudoepigrafice ale Vechiului Testament, precum: prima și a doua carte a lui Adam, Testamentul lui Avraam și Isaac, cărțile apocrife ale lui Enoh, arătând că ele menționează un tip de Sanctus care, în genere, denotă o fuziune între Trisaghionul iudaic [Qedussa] și cel folosit în anafora euharistică creștină⁷². O deosebită importanță a fost acordată analizei străvechilor anafore etiopiene care și ele conservă Sanctusul într-o formă foarte apropiată de cea folosită în cultul iudaic⁷³.

⁶⁸ Idem, *Nochmals zu den...*, p. 230: „Din Cateheza mistagogică V, 6 [a Sf. Chiril sau a urmașului său Ioan] Sanctusul apare în ritualul baptismal, însă nu la ungerea prebaptismală, ci în textul anaforalei euharistice ce încheie ritualurile de inițiere. Să fie oare aceasta în legătură cu faptul că în Ierusalimul acestui timp ungerea prebaptismală a primit caracter de exorcism și Sanctusul nu a mai putut fi integrat în această ungere prebaptismală?” În acest punct demonstrația riscă să devină neconvingătoare. De ce Sanctusul s-ar fi mutat direct în anafora și de ce în poziția imediat după mulțumirea pentru economia mântuirii? De asemenea, mult mai probabil trebuie să fie admisă o influență a textului liturgic asupra celui al ritualului baptismal, după cum postulează și ordinea logică a evoluției istorice a cultului creștin. Semnul de întrebare pus de cercetătoarea germană indică prudența cu care și-a afirmat punctul de vedere.

⁶⁹ Idem, *Das Sanctus. Über den Ursprung und die Anfänge des Sanctus und sein Fortwirken* (= OCA 267), Roma 2002, 281 p.

⁷⁰ Winkler pune aceeași întrebare ca și Spinks însă se dezice de metoda de lucru a acestuia, ceea ce va duce și la rezultate puțin diferite a celor doi liturgiști. Winkler, *Das Sanctus...*, p. 6.

⁷¹ Ediția critică a textului acestei anafora euharistice a fost făcută de W. F. Macomber, *The Oldest Known Text of the Anaphora of the Apostles Addai and Mari*, OCP 32 (1966), p. 335-371; A se vedea de asemenea: Idem, *Anaphora of the Apostles*, p. 7288; Idem, *The Maronite and Chaldean Version of the Anaphora of the Apostles*, OCP 37 (1971), p. 5583; Idem, *A Theory of the Origins of the Syrian, Maronite and Chaldean Rites*, OCP 39 (1973), p. 235247; Idem, *A History of the Chaldean Mass, Worship* 51 (1977), p. 523536; H. ENGBERDING, *Urgestalt, Eigenart und Entwicklung eines altantiochenischen Eucharistischen Hochgebetes*, OC 29 (1932), p. 3248; Idem, *Zum anaphorischen Fürbittgebet der ostsyrischen Liturgie der Apostel Addai und Mari*, OC 41 (1957), p. 102124 [ambele articole fac o comparație între anafora Apostolilor Addai și Mari și cea maronită a lui Petru numită și Șarar]; B. D. Spinks, *Addai and Mari the Anaphora of the Apostles: A Text for Students* (GLS 24, Nottingham 1980); Idem, *The Original Form of the Anaphora of the Apostles: A Suggestion in the Light of Maronite Sharar*, *Ephemerides Liturgicae* 91 (1977), p. 146, 161; B. Botte, *L'anaphore chaldéenne des apôtres*, OCP 15 (1949), p. 259276; Idem, *Problèmes de l'anaphore syrienne des apôtres Addai et Mari*, *L'Orient Syrien* 10 (1965), p. 89106; D. Webb, *La liturgie nestorienne des apôtres Add et Mari dans la tradition manuscrite*, în: *L'eucharistie d'Orient et d'Occident II* (Lex Orandi 47, Paris, 1970), p. 2549; J. Magne, *L'anaphore nestorienne dite d'Addée et Mari et l'anaphore maronite dite de Pierre III. Étude comparative*, OCP 53 (1987), p. 107158.

⁷² Winkler, *Das Sanctus...*, p. 174.

⁷³ *Ibidem*, p. 128-143.

Principalele rezultate ale cercetării făcute de Gabriele Winkler pot fi rezumate sintetic astfel:

1. Pentru cercetătoarea germană originea Sanctusului trebuie să fie căutată în tradiția liturgică siriană, căci prima mențiune sigură despre folosirea Trisaghionului biblic în textul euharistic o oferă anafora siriană a Sfinților Apostoli Addai și Mari. Sanctusul acestui formular euhologic nu conține binecuvântarea finală, după cum și în tradiția cultică iudaică Trisaghionul apare cu și fără Benedictus. Meritul mare al lui Gabriele Winkler este de a fi cercetat sistematic folosirea Trisaghionului în cultul iudaic arătând că Sanctusul și Benedictusul alcătuiesc o unitate, căci Serafimii cântă cântarea întreit sfântă (*Is.* 6, 3), iar Heruvimii indentificați cu ființele (Hayyot) din *Iez.* 10 aduc binecuvântare Celui Atotputernic (*Iez.* 3, 12). Cultul iudaic a cunoscut însă și variante ale acestui Trisaghion biblic menționând uneori doar pasajul din *Is.* 6, 3 fără a aminti pe cel din *Iez.* 3, 12.

Același spectru poate fi întâlnit și în cultul creștin. Qedussa, o combinație a celor două pasaje biblice din *Is.* 6, 3 și *Iez.* 3, 12, a fost preluată pentru prima dată în anafora euharistică a Siriei răsăritene și anume în ambele forme: cu și fără binecuvântarea finală. Dacă anafora Sfinților Apostoli Addai și Mari se limitează doar a aminti pasajul din *Is.* 6, 3, ea totuși conține o „binecuvântare” a Numelui ce premerge cântarea îngerească, după cum apare și în unele texte euhologice iudaice și siriene⁷⁴. Astfel, în opinia lui Winkler lipsa binecuvântării finale (Benedictus) în tradiția liturgică egipteană nu este un indiciu al vechimii Sanctusului folosit în anaforele egiptene.

2. Pe baza studiului străvechilor anafore etiopiene Winkler a demonstrat faptul că de aceeași vechime se bucură și menționarea Sanctusului împreună cu Benedictus. În cazul anaforei etiopiene a Sfinților Apostoli binecuvântarea finală nu conține exclamația: „Osanna întru cei din înălțime” din *Mt.* 21, 9, iar *acest fapt* constituie indiciul vechimii ei, nu lipsa menționării binecuvântării finale (Benedictus)⁷⁵. Cuvintele de instituire sunt inserate în anaforele etiopiene între Sanctus și Benedictus, ceea ce arată că ele au fost adăugate mai târziu⁷⁶.

3. Evoluția în timp a anaforelor euharistice nu a dus la impregnarea unui caracter hristologic doar binecuvântării finale, ci întregului Sanctus, după cum indică anaforele etiopiene care asociază Sanctusul mărturisirii de credință referitoare la Întrupare⁷⁷.

4. Asemănările și elementele comune ale tradiției siriene și etiopiene privitoare la folosirea Sanctusului în anafora euharistică sunt pentru Gabriele Winkler, „indicii care vorbesc mai curând de o origine siriană decât egipteană a Sanctusului”. În opinia ei „întrebarea nu se pune unde poate fi situată geografic originea Sanctusului, ci mai curând unde Qedussa iudaică mai poate fi găsită. Cea mai veche formă a Sanctusului cunoscută, cea din anafora siriană a Sfinților Apostoli Addai și Mari, cu toate că nu

⁷⁴ *Ibidem*, p. 102, 107-108, 112, 168.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 167.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 168.

⁷⁷ *Ibidem*.

Când și cum a fost introdus Trisaghionul biblic în anaforaua euharistică?

are încă adresarea la persoana a II-a, este foarte aproape de textul din *Is* 6, 3. Qedussa iudaică, constând din *Is*. 6, 3 + *Iez*. 3, 12, poate fi regăsită cel mai bine în textele euhologice etiopiene.”

Studiile lui Gabriele Winkler reprezintă un pas înainte făcut de cercetarea liturgică în elucidarea originii Sanctusului în anaforaua euharistică. Totuși, dintr-un punct de vedere ortodox, câteva remarci critice pot fi făcute. În primul rând, evidențele manuscriselor analizate trebuie mereu corelate cu datul Tradiției și puse în acord cu acesta. Textele apocrife sunt o sursă de cunoaștere a tradiției cultice primare, însă nu trebuie să fie supralicite. Este puțin probabil, însă nu imposibil, ca Sanctusul să fi intrat în textul anaforalei euharistice din rânduiala ungerii prebaptismale, cum se exprimase inițial Gabriele Winkler. Evidențele istorice arată a fi existat mai curând o influență a Sinaxei euharistice asupra rânduielii celorlalte Taine, decât invers. A priori însă nu poate fi exclusă și ipoteza lui Winkler, însă Maxwell Johnson ține, în studiul său din anul 2000, să își exprime rezerva față de această opinie: „...acceptând posibila mutare a Sanctusului din contextul ungerii prebaptismale într-o poziție postbaptismală, nu ar fi mai logic ... ca Sanctusul în noile condiții să fie asociat mai curând în contextul duhovnicesc al ungerii postbaptismale decât în anafora?”⁷⁸

Concluzii finale

Deși nu s-a ajuns la un consens privitor la originea Sanctusului în anaforaua euharistică, părerile liturgiștilor fiind încă împărțite, totuși câteva observații generale pot fi făcute:

1. Majoritatea liturgiștilor consideră Trisaghionul biblic a fi o adăugire făcută textului anaforalei euharistice în secolele III-IV. Cu toate acestea însă, în unele texte euhologice Sanctusul pare a fi o parte componentă a nucleului original, ceea ce duce la presupunerea că inițial, datorită rolului mare pe care improvizația l-a jucat în cultul primelor veacuri, a existat o varietate de „modele” de texte euharistice și nu doar un singur arhetip original din care au derivat toate Liturghiile cunoscute astăzi⁷⁹. Aceasta este și explicația de ce nu toate vechile Liturghii cunoscute conțin Trisaghionul biblic. Anaforalele fără Sanctus precum Tradiția apostolică a lui Ipolit și Testamentum Domini sunt mărturii ale unor vechi tradiții liturgice în care Sanctusul nu a fost introdus.

2. Improvizația și caracterul oral al cultului creștin al primelor veacuri a făcut ca și anaforalele care conțin Trisaghionul biblic să fie diferite între ele, reflectând în esență două mari tipuri sau tradiții: cea egipteană și cea siriană.

În Egipt, Sanctusul nu conține binecuvântarea finală (Benedictus) și este perfect încadrat în structura pleni/vere – plenum/imple a textului euharistic, așa cum apare ea în Liturgia Sfântului Marcu și în cea a lui Serapion de Thmuis. Acest fapt militează

⁷⁸ M. Johnson, *The Origins of the Anaphoral Use of the Sanctus...*, p. 437.

⁷⁹ P. Bradshaw, *The Search for the Origins of Christian Worship*, New York, Oxford, 1992, p. 157.

STUDII ȘI ARTICOLE

pentru o posibilă dată timpurie a adoptării Sanctusului în tradiția liturgică egipteană, în vremea fixării în scris a textului euharistic. Cu toate că nu poate demonstra acest lucru, Robert Taft este de părere că Sanctusul a fost introdus în Egipt pentru prima dată în textul euharistic, iar ideea introducerii lui în Liturgia altor provincii ar proveni tot din tradiția cultică egipteană.

În Siria, mai precis în partea ei de răsărit, cultul creștin a fost dintru început mult influențat de cel iudaic. Astfel se explică și faptul că cea mai veche atestare (certă!) a folosirii Sanctusului în textul euharistic apare în anafora siriacă a Sfinților Apostoli Addai și Marji ce a fost datată ca provenind din secolul III, având însă rădăcini ce coboară până în secolul II. Sanctusul acestui formular euhologic nu conține binecuvântarea finală, după cum și în tradiția cultică iudaică Trisaghionul poate să apară și cu dar și fără Benedictus.

Pe baza studiului vechilor anaforale etiopiene Winkler a demonstrat faptul că de aceeași vechime se bucură și menționarea Sanctusului împreună cu Benedictus.

3. Deși nu există un consens în definirea originii Sanctusului în anafora, totuși trebuie subliniat faptul că în mod cert contextul cultic iudaic în care a apărut și s-a dezvoltat creștinismul primar a lăsat urme în tradiția liturgică a Bisericii primelor veacuri. Elemente din cultul sinagogal au fost preluate, au fost prelucrate și adaptate la noua realitate eshatologică a cultului creștin, însă comunitățile primare nu s-au simțit obligate de a adopta sau a folosi aceste formulare euhologice iudaice, dovadă fiind modul diferit în care în fiecare regiune au fost receptate, adoptate și folosite aceste elemente ale cultului iudaic, ceea ce explică și diversitatea dintru început a anaforalelor euharistice.

Un astfel de element preluat de Biserica primară a fost și Trisaghionul biblic (Qedussa) ce foarte devreme a pătruns în Liturgia creștină, fie cu sau fără Benedictus. Tradiția liturgică locală a fiecărei regiuni a dictat modul în care a fost integrat sau nu Trisaghionul biblic în textul euharistic creștin. În unele regiuni, precum Egiptul și Siria, el a fost foarte devreme acceptat devenind parte componentă a textului euharistic, în altele însă Trisaghionul a fost introdus mai târziu în secțiunea de mulțumire a anaforei euharistice. Doar astfel pot fi explicate cele două mari tipuri de Sanctus ce apar în textele euhologice cunoscute până în prezent.

4. Sanctusul a cunoscut o evoluție în decursul timpului. La origini el a fost adresat lui Dumnezeu Tatăl, ca și întregul text al anaforei. Toate celelalte accente trinitare sau hristologice aduse Trisaghionului biblic sunt adăugiri făcute mai târziu. În mijlocul secolului IV polemica antiariană a dus mai întâi în Egipt, iar mai apoi și în celelalte provincii ale Răsăritului ortodox la o interpretare trinitară a Sanctusului. În Antiohia însă și în zonele ei de influență, precum Capadocia, a avut loc o interpretare hristologică a Sanctusului ce a adus cu sine și înlocuirea în Benedictus a pasajului din *Iez.* 3, 12 cu cel din *Mt.* 21, 9.

Când și cum a fost introdus Trisaghionul biblic în anafora euharistică?

When and How Was the Biblical Trisagion Introduced in the Eucharistic Anaphora? Most liturgists maintain that the Biblical Trisagion is an addition to the text of the Eucharistic Anaphora during the third and the fourth centuries. However, in some euchological texts, the Sanctus seems to be a component part of the original nucleus, which leads us to assume that due to the role that improvisation used to play in worship during the first centuries, there was a huge number of "models" of Eucharistic texts and not a single original archetype for all today's liturgies. That is the reason why not all of the old known Liturgies contain the Biblical Trisagion. The Anaphora without the Sanctus as the Apostolic Tradition of Hippolytus and Testamentum Domini are testimonials of old liturgical traditions in which the Sanctus had not been introduced. Because of improvisation and the oral character of Christian worship in the first centuries the anaphoras that contain the biblical Trisagion were not similar to one another, as they belonged to two traditions: Egyptian and Syrian. In Egypt, the Sanctus does not contain the final blessing (Benedictus), and it perfectly integrates with the pleni/vere-plenum/imple structure of the Eucharistic text, as it appears in the Liturgies of Saint Mark and that of Saint Serapion of Thmuis. This fact is a proof that the Sanctus was adopted early in the Egyptian liturgical tradition, during the period when the Eucharistic text was being written down, according to Robert Taft. In Syria, to be more precise in eastern Syria, Christian worship was influenced by the Judaic one since the beginning. That is the reason why the oldest (certain!) attestation of the use of the Sanctus in the Eucharistic text appears in the Syrian second-century Anaphora of the Apostles Addai and Marji. The Sanctus of this euchologic form does not contain the final blessing; the Trisagion appears in the Judaic tradition both with and without the Benedictus. Even though there is no consensus regarding the definition of the origin of the Sanctus in the Anaphora, we must emphasize the fact that the Judaic worship context within which early Christianity emerged and developed influenced the liturgical tradition of the early Church. Several elements of the synagogue worship were taken, processed and adapted to the new Eschatological reality of Christian worship. Such an element was the Biblical Trisagion (Qedussa), which appeared in Christian Liturgy with or without Benedictus. Local liturgical traditions decided upon the way in which it the Biblical Trisagion was integrated or not in the Christian Eucharistic text. In some areas, such as for example in Egypt and Syria, it was accepted early and became a component part of the Eucharistic text, but in others it appeared much later in the Eucharistic Anaphora. This is the best way to explain the two major types of Sanctus which appear in known euchologic texts.

Despre omul de azi din Biserică, între Hristos, existențialism și secularizare

Drd. Stelian GOMBOȘ

Lumea aceasta, cosmosul întreg este creația binecuvântată a lui Dumnezeu-Tatăl, care a fost răscumpărată de Dumnezeu-Fiul și sfințită de către Dumnezeu-Duhul Sfânt și deci, este „casa Tatălui”, „casa părintească”. Așa a fost creată ea dintru început, având această destinație: a comuniunii și sfințirii însă noi, oamenii, ulterior, am schimbat și transformat această casă a binecuvântării, îndemnați fiind de vrășmașul-diavol, într-o peșteră de tâlhari (*Mt.* 21, 13; *Lc.* 19, 46), în care cel rău a devenit puternic, „omul cel puternic”, căpetenia celor nelegiuiți, a tâlharilor (*Mt.* 12, 29). Cu toate acestea, Dumnezeu, ca Părinte și Tată al oamenilor, nu a părăsit lumea, ci în virtutea dragostei proniatoare, și-a trimis Fiul, pe Hristos Dumnezeu-Om și Mântuitorul care a intrat în „peștera tâlharilor”, „în casa omului puternic”, adică a satanei, și a acceptat moartea pe Cruce, legându-l în acest mod, pe omul cel puternic al zilei, și depozându-l de bunuri (*Mt.* 12, 29) și, prin moartea pe Cruce, „l-a învins pe cel care deține împărăția morții”, pe diavol (*Evr.* 2, 14).

În momentul în care Domnul nostru Iisus Hristos l-a biruit pe diavol și era răstignit pe Cruce – dovada acestei victorii era deja cuvântul Său adresat tâlharului ajuns la starea și la măsura pocăinței: „Adevărat îți grăiesc ție, căci astăzi vei fi cu Mine în Rai” (*Lc.* 23, 43) – moment în care, de-a dreapta și de-a stânga erau răstigniți doi tâlhari. Amândoi erau răufăcători și ambii erau răstigniți pe cruce ca tâlhari primejdioși. Concret vorbind, nu era nici o deosebire între ei. Totuși, unul dintre ei Îl acuză și Îl învinovățește pe Dumnezeu răstignit împreună cu ei, dar celălalt Îl recunoaște și Îl mărturisește: „Unul dintre tâlharii supuși chinului Crucii Te acuză, în timp ce al doilea Te recunoaște ca Dumnezeu”, spune Sfântul Andrei Criteanul în Marele Canon. Crucea lui Hristos a fost în acel moment judecata lumii întregi, în persoana celor doi tâlhari: „Acum este judecata lumii” (*In.* 12, 31). În acel loc și în acea vreme, lângă Crucea lui Hristos a fost judecată întreaga umanitate, toți oamenii, în persoana celor doi tâlhari. Nu este, deloc, o exagerare sau o inovație, ci o constatare, căci noi suntem cu adevărat cei doi tâlhari, noi toți, și aceasta este realitatea noastră. Fiecare dintre noi se află de-a dreapta sau de-a stânga lui Hristos. Fiecare dintre noi se află fie în postura tâlharului care se mărturisește și se pocăiește, fie în cea a tâlharului necredincios și blasfemiator.

Noi suntem cu toții păcătoși „căci cel ce zice că păcat nu are, acela mincinos este”, și avem fiecare crucea noastră, stăpâniți fiind de păcat și de moarte. În această privință ne asemănăm între noi fiind aceeași, cu toții. Diferența dintre cei doi tâlhari este una fundamentală, dar nu constă în faptul că unul dintre ei era mai puțin răufăcător decât celălalt, ci pentru faptul că, iată, cu toate că a fost răufăcător, chiar acolo pe cruce era om, creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu; a rămas om, în pofida nelegiuirilor și a păcatelor sale și, din acest motiv, L-a mărturisit pe Dumnezeu și L-a rugat: „Pomeneste-mă, Doamne, când vei veni în Împărăția Cerurilor” (Lc. 23, 42) – lucru pe care trebuie să-l facem și noi în momentul recunoașterii păcatului când, în duhul pocăinței aflându-ne, suntem chemați să-I cerem lui Dumnezeu să fie milostiv nouă, păcătoșilor!... Celălalt tâlhar, care L-a acuzat pe Hristos – tocmai în momentul în care Acesta, ca Dumnezeu-Om era răstignit „pentru noi și pentru a noastră mântuire” – acesta nu era doar un acuzator al lui Dumnezeu, dar și un învinuitor al omului luat drept creația divină, pentru că el învinuiește și blasfemiează în acesta omul ca și chip al lui Dumnezeu. Altfel spus, el făcea lucrarea diavolului – blasfemiatorul și profanatorul: îl blasfemia pe Dumnezeu în preajma oamenilor și invers, adică pe oameni în preajma lui Dumnezeu. În acea clipă, Crucea lui Hristos a fost totodată judecata și mântuirea pentru cei doi tâlhari și, în persoana lor, pentru întreaga umanitate. „În mijlocul celor doi tâlhari se găsea Crucea Ta, o Hristoase, drept criteriu al dreptății; unul dintre cei doi tâlhari coboară în iad prin greutatea blasfemiei sale, celălalt fiind iertat de păcatele sale și înălțat spre cunoașterea teologiei.”¹

În aceste clipe, dintre acești doi oameni ce se aflau în aceeași situație cu același verdict, avem unul care Îl mărturisește pe Dumnezeu și își dobândește mântuirea ca om (este ceea ce înseamnă teologia în sensul deplin și autentic al cuvântului), și un altul care Îl acuză și Îl blasfemiează pe Dumnezeu (iată o latură și o consecință a secularizării) și, prin aceasta, își tăgăduiește mântuirea ca om (pentru că, fără Hristos, nu există nici om în adevăratul sens al cuvântului, nici mântuire – ieșind aici în evidență, aspectul soteriologic și eshatologic al vieții persoanei). Potrivit acestui principiu putem zice că istoria întreagă a umanității, și a fiecăruia dintre noi, este deja anticipată, judecată și manifestată, mai puțin prin faptele noastre personale, cât mai degrabă prin Crucea și atitudinea noastră față de Hristos cel răstignit și înviat². Din acest motiv, Sfântul Maxim Mărturisitorul ne spune că în taina Crucii și a Învierii este ascuns „destinul” (vocația) lumii și a oamenilor³.

În profunzimea sa, istoria umanității și a fiecărei persoane este un fel de „apocalipsă”, de „judecată”, o revelație și o manifestare a faptului că se duce o luptă permanentă

¹ Cartea de slujbă numită „Octoih”, vol. 8, vezi slujba de vineri dimineața...

² A se vedea Sfântul Marcu Ascetul: „Când auzi Sfânta Scriptură spunând că Dumnezeu va da fiecăruia după faptele sale, nu gândi că faptele sunt demne de ladul sau Raiul ceresc, ci că Hristos dă fiecăruia după faptele sale de credință sau necredință față de El; nu în felul în care se negociază mărfuri, ci după Dumnezeu, Creatorul și Mântuitorul nostru” (*Filocalia*, vol. I, Editura Humanitas, București, 1995, p. 110).

³ *Centurii gnostice*, I, 66, PG 90, 1108.

în jurul problemei lui Hristos, în jurul adevăratului Dumnezeu. În faptele și evenimentele cotidiene ale vieții umanității și a fiecăruia dintre noi se îndeplinește și se hotărăște „destinul” final al oamenilor, după principiul atitudinii lor față de Dumnezeu-Omul Iisus Hristos. Începând cu cei doi oameni supuși păcatului și delațiunii morale, lângă Crucea lui Hristos se petrece și se consumă toată istoria și întreg „destinul ori soarta” oamenilor fiecărei epoci și, în consecință, sunt judecate faptele noastre „de același judecător” (Lc. 23, 40) acum, precum și la a doua Sa venire. Cu alte cuvinte, existența fiecărei persoane, ființa, menirea și istoria sa, în orice situație sau atitudine, este judecată în fața lui Hristos, a prezenței Domnului, în Iisus Hristos, adică este judecată pe temelia cea veșnică a lui Hristos și a atitudinii față de El!...

În momentul în care noi nu mai cugetăm la aceste adevăruri și realități *existențiale* ajungem la *secularizarea contemporană*, în cadrul căreia „omul de astăzi nu se mai gândește la îndumnezeire și este arareori preocupat de propria lui „sfințire”. Aceștia sunt termeni ce au dispărut din fondul principal de cuvinte al limbii române.” Iată *secularizarea* care a dus la situația (de-a dreptul disperată) în care până și „Statul depune eforturi pentru o oarecare „umanizare” a societății, adică pentru instaurarea în societate a unei armonii care să permită conviețuirea pașnică între indivizi. S-a coborât astfel foarte mult ștacheta, s-au coborât exigențele. Dacă societatea Evului mediu avea drept ideal social sfințirea oamenilor, lumea de azi se mulțumește cu „umanizarea” lor. Trăim într-o lume descreștinată, care a abandonat treptat, treptat, valorile creștine. Sau mai bine zis, trăim într-o generație de oameni care niciodată nu le-a cunoscut și acceptat deplin conștient. Oamenii nu sunt descreștinați, pentru că, poate, n-au fost niciodată creștini. Lumea de azi trebuie mai întâi reîncreștinată, reatașată de valorile creștine, și sensibilizată la valorile rafinate ale ortodoxiei...”⁴

În altă ordine de idei, *secularizarea* manifestă o relativizare a valorilor comunitarului prin accentuarea rolului pe care individul – nu persoana – îl are în masa din care se constituie societatea, de unde și caracterul mult mai evaziv al răspunderilor întemeiate pe datul de chip al lui Dumnezeu, pe libertate și conștiință. „Paradoxal, deși se urmărește prin structurile de stat și prin cele suprastatale împlinirea unui număr foarte mare de responsabilități ale omului modern – un revers al „drepturilor omului” – acestea nu privesc decât raporturile juridice pe care el le-a primit ori și le-a asumat, nicidecum pe cele morale sau ontologice. Omul își pierde sensul vertical al referințelor sale și se rezumă în primul rând la cele de pe orizontală, puse la dispoziție de către semen ori instituții, ambele prin intermediul societății, ale cărei amprente sunt tot mai necreștine...”⁵ Așadar „postmodernitatea și, împreună cu ea, *secularizarea* îi solicită creștinului o conștiință aparte prin lucrarea căreia se afirmă accentuarea lucrării responsabilităților, de la modul în care sunt receptate până la îndeplinirea de care este nevoie

⁴ Pr. Lect. Dr. Teofil Tia. *Biserica Ortodoxă Română și Integrarea Europeană – reflexii, analize, problematizări*. Editura „Reîntregirea”, Alba Iulia, 2006, p. 21.

⁵ Pr. Dr. Ștefan Iloaie, „Misiunea Bisericii în contextual secularizării”, în *Renășterea*, Anul XVII, serie nouă, noiembrie 2006. 11 (199), p. 2.

să se bucure, căci numai conștiința răspunderii întărește raportul persoanei cu aproapele și cu Dumnezeu, înlăturând individualismul accentuat și ruperea de relație.”⁶

În consecință, responsabilizarea acțiunilor personale, instituționale și comunitare la nivelul persoanei, a familiei, a poporului dreptcredincios și – în final – a eclesiei, este o cerință a situației, a locului și a momentului, deoarece Ortodoxia are de oferit răspunsuri prompte și concrete la stările de fapt ale *secularizării*, în misiunea ei configurându-se oferirea spre lume a mărturiei despre spiritul specific ce a făcut-o să reziste vie, activă și dinamică timp de două mii de ani și să fie alături de poporul binecredincios în toate situațiile și împrejurările, concretizându-se în: puterea înnoitoare a Tradiției, actualitatea gândirii patristice, dinamica bogăției spirituale a credinței, înduhovnicirea omului și a creației, înaintea lui Dumnezeu⁷. Atitudinea teologică, ce constă într-o formă de manifestare concretă a mărturiei pe care Biserica lui Hristos i-o dăruiește lumii, referitor tocmai la realitățile acesteia, trebuie să meargă de la sesizarea pericolului până la rezolvări concrete, pe care să le propună ca acte indispensabile ale dimensiunii duhovnicești, recunoscută și devenită țință și scop a persoanei și a comunității. Biserica, formată din mireni și clerici, are o misiune extrem de dificilă, iar postulatele imaginii de ansamblu a realității sunt în măsură să o mobilizeze și să o capaciteze la acțiune, căci „dacă Biserica Ortodoxă se va mulțumi cu o prezență și cu o mărturie convențională în lume, nu va răspunde provocării contemporane cu duhul universal al lui Hristos și al Apostolilor, îl va lăsa pe omul contemporan neajutorat și va sucomba din cauza omogenizării promovate prin globalizare. Dacă, dimpotrivă, va avea curajul să promoveze în mod autocritic și cu pocăință, atât la nivel individual cât și la nivel comunitar, duhul tradiției sale, va putea să ofere adevărul universalității sale ca replică la himera globalizării.”⁸

Noi trebuie să luăm aminte la faptul că *existențialismul contemporan* trăiește această sărăcie și această goliciune a omului, adică pierderea înțelesului omului ca și chip al lui Dumnezeu. Că fiecare existențialist este conștient sau nu, acest lucru depinde de fiecare persoană în parte, de modul în care mărturisește și trăiește fiecare, după cum fiecare rămâne sau nu om, după chipul lui Dumnezeu care trebuie să ducă la asemănarea cu El. În orice caz, conștientizarea sărăciei noastre și a acestei nenorociri și mizerii sufletești va duce la pocăință, iar întoarcerea la „chipul și asemănarea lui Dumnezeu” este posibilă doar pentru că în om există dinainte caracteristicile chipului dumnezeiesc și aceste caracteristici nu înseamnă doar un „proiect”, ci însăși forța, capacitatea, posibilitatea și aspirația date de Dumnezeu pentru existența și viața autentică a omului întru Dumnezeu. Așadar, în Biserica lui Hristos, omul redevine el însuși, revine la el însuși, la frații săi, ceilalți oameni, își găsește natura, ființa sa, existența și viața autentice, ipostaza sa veridică, relația sa adevărată și comuniunea cu Dumnezeu, cu el

⁶ *Ibidem*.

⁷ Dan Ciachir, „Ortodoxia în mileniul III”, în *Ortodoxia*, anul 51, 2001, nr. 1-2, p. 11-14.

⁸ Georgios I. Mantzaridis, *Globalizare și universalitate. Himera și adevăr*, trad. Pr. Prof. Dr. Vasile Răducă, Editura Bizantină, București, 2002, p. 180-181.

însuși și cu semenii săi. „Ceilalți” pentru om, în Biserica Slavei și a bucuriei în Hristos, nu sunt „infernul”, ci bucuria, dragostea și pradisul său, dar și viața sa, după cum mărturisește Avva Apollo în „Patericul Egiptean”: „Ți-ai văzut fratele – L-ai văzut pe Dumnezeuul tău”, iar Sfântul Simeon Noul Teolog adaugă: „Toți credincioșii trebuie să fie considerați de către noi ca o singură ființă: trebuie să ne gândim că în fiecare dintre ei locuiește Hristos și astfel, din iubire pentru El, noi trebuie să fim pregătiți să ne dăm viața în modul voluntar”⁹. Ca atare, sfinții lui Dumnezeu în Biserica Ortodoxă (exemple autentice sau pilde vii și demne de urmat în tot ceasul și în tot locul), manifestă și arată de-a lungul veacurilor, ca și astăzi de altfel, personalitatea Domnului nostru Iisus Hristos Însuși, în lume, una a comuniunii în dragoste frățească, chiar dacă ea este una contaminată de *secularizare*. Și aceasta, pentru că în sfinți și prin sfinți, ca și chipuri vii ale Chipului lui Dumnezeu – Hristos Domnul – Care este arhetipul omului, se vedește adevărata menire și vocație a omului. Când păgânul Autolicus i-a cerut Sfântului Teofil al Antiohiei spunând: „Arată-mi pe Dumnezeuul tău”, Sfântul i-a răspuns: „Arată-mi pe omul tău și-ți voi arăta pe Dumnezeuul meu”.

În fiecare epocă, oamenii lui Hristos, ca fii risipitori sau tâlhari recunoscători, chiar dacă au cunoscut căderea și slăbiciunea păcatului, a corupției și a morții naturii noastre umane plină de neputințe, n-au încercat (și chiar dacă au făcut-o, au regretat ulterior) să prezinte în fața lui Dumnezeu „auto-justificarea” ori „auto-îndreptățirea lor” sau „dreptul” ori „libertatea” lor. Însă mulți alți oameni, mai cu seamă din ziua de azi, trăiesc în mod tragic și amar propria lor cădere, din pricina „invaziei concepțiilor și a dorințelor pătrunse de iubirea pentru păcat” pe care-l și justifică, conform cuvintelor Sfântului Maxim Mărturisitorul, care spune că „ei transformă slăbiciunile naturii umane în materie pentru răutate”¹⁰, motiv pentru care „nu se îndreptătesc” nici nu se mântuiesc, ci „se condamnă pe ei înșiși” (*Tim.* 3, 11). Adevărații creștini – cei care nu sunt stăpâniți de *duhul secularizării lumii acesteia*, afectate de relativizare și desacralizare, adică autenticii purtători de Dumnezeu știau dintotdeauna, și știu și astăzi, că singura lor îndreptățire, singura lor salvare și nădejde de mântuire, precum și viața lor veșnică, este, deci, adevărata lor libertate și adevăratul Om, Care din iubire pentru oameni (*In.* 3, 16-17) „i-a luat asupra Lui și i-a enipostaziat în El”¹¹, în Trupul Său teandric care este Biserica.

Una dintre condițiile cele mai importante pentru ca Biserica Ortodoxă să desfășoare o misiune eficace pentru *timpul și contextul secularizării* este aceea de a fi ea însăși!... Tocmai încercările de mișcare a terenului pe care ea se fundamentează, de subminare a autorității sale, dar mai ales, neperceperea fenomenului secularizator ca fiind un pericol iminent al lui „acum și aici”, propriile noastre interogări lipsite de sens, totodată atenția deturnată de la adevăratele pericole către aspectele mărunte, superficiale și insignifiante ale formei, de asemenea și altele ca acestea, sunt capabile să creeze disproporția

⁹ Sfântul Simeon Noul Teolog, c. III, 3, *Sources Chretiennes*, nr. 60, p. 80.

¹⁰ Sfântul Maxim Mărturisitorul, PG 91, 1045.

¹¹ Idem, PG 91, 1092.

între pericolul real și fondul bine conturat al credinței, altminteri în stare și în măsură – prin forța prezenței și a mărturiei duhului creștin în lume (cel scripturistic, patristic și filocalic) – să facă față unei asemenea încercări sau provocări. „Păstrarea identității misiunii pe care Ortodoxia o desfășoară prin credincioșii ei reprezintă identificarea fiecăruia dintre aceștia cu însăși trăirea creștină autentică, cea care dă viață și forță duhovnicească pentru împlinirea interioară, dar și pentru mărturia exterioară a adevărului privind frumusețea și unicitatea trăirii în și cu Hristos.”¹²

Prin urmare „după (re)descoperirea identității de sine, este iminentă nevoie de crearea câmpului de acțiune prin cunoașterea realității sociale căreia Biserica i se adresează și care ar trebui să fie cuprinsă, succint dar și pe larg, în ceea ce numim *doctrina socială a Bisericii*, un corpus de norme minime dar suficiente care să-i asigure elementului eclesial realitatea prezentării pârghiilor prin care structura bisericească transferă învățătura lui Hristos și poziția Sa către atât de diversificatele structuri laice: statale, sociale și private prin care ea primește înapoi, cu realism, manifestări ale altor structuri de a căror atitudine nu poate lua act decât în mod indirect.”¹³ Așa stând lucrurile, după aceea vom putea vorbi despre construirea în plan general dar și particular, într-un mod cât se poate de tehnic și de pragmatic, a misiunii actuale a Bisericii, la diferite niveluri și cu diferite răspunderi, ținând permanent seama de *contextul globalizării și secularizării*, de care nu putem face abstracție, căci atunci tot demersul nostru ar fi unul sortit eșecului.

În altă ordine de idei, trebuie să subliniem faptul că este nevoie de descoperirea adevărului care arată că învățătura creștină se împlinește și se trăiește și acum ca și altădată, ca model de viață în care unii nu mai cred și pe care alții îl persiflează. „Mai mult decât altădată, societatea, grupurile umane, comunitățile au nevoie de modele, pe care cel mai adesea le pun la dispoziție mijloacele mass-media, dar tocmai lipsa consecvență a acestora fac ca foamea după ele să fie mai mare; misiunea fiecărui creștin e să devină model pentru cel de lângă el, căruia să-i încredințeze trăirea proprie, cu smerenie, ca drum în care se realizează taina Emausului, pentru ca și el, la rândul lui, să primească de la celălalt aceeași mărturie, de care are nevoie spre a se fortifica duhovnicește. Spre deosebire de alte timpuri și contexte sociale, creștinii vremurilor actuale simt nevoia să fie mereu încredințați de realizările contemporanilor, spre a trece mai ușor și mai sigur peste încercările specifice contextului lor istoric.”¹⁴ Pentru care fapt, Biserica este chemată „să proclame Evanghelia în total respect față de libertatea oamenilor (pe care o revendică și la care țin foarte mult, datorită mai ales, orgoliilor), prezentând-o ca o propunere făcută de Dumnezeu omului liber, propunere care cere adeziunea omului. Proclamarea mesajului creștin trebuie deci făcută cu vigoare, dar

¹² Mitropolit Hierotheos Vlahos, *Cugetul Bisericii Ortodoxe*, trad. Constantin Făgețan, Editura Sophia, București, 2000, p. 154-155.

¹³ Pr. Dr. Ștefan Iloaie, „Misiunea Bisericii în contextul secularizării”, în *Renașterea*, Anul XVII, serie nouă, noiembrie 2006, 11 (199), p. 2.

¹⁴ *Ibidem*.

și cu smerenie și delicatețe, fără tentative mai mult sau mai puțin mascate de a forța libertatea oamenilor. Sfântul Apostol Petru, în prima sa Epistolă, recomanda primilor creștini – care se găseau într-o situație similară sub anumite aspecte celei de azi, să fie „pregătiți tot timpul a răspunde la oricine le va cere să dea socoteală pentru... speranța ce era în ei, dar să o facă cu gingășie și cu respect” (I Pt. 3, 15).¹⁵

În încheiere, plecând de la cei doi tâlhari de pe cruce, care ne reprezintă pe noi, – cei mai mult sau mai puțin afectați de duhul nefast al secularizării –, vom susține că demersul misionar al Bisericii trebuie să cuprindă conceptul conform căruia Biserica nu este, în fond, doar comunitatea cu număr mare sau foarte mare de membri, ci chiar și cea cu numărul cel mai mic, dar în care sălășluiește mărturia cea duhovnicească despre trăirea în viața noastră a vieții lui Hristos, cea autentică. „Astfel înțeleasă, misiunea nu este reprezentată de un proiect grandios, asemeni unei caracatițe care cuprinde totul în sine – aceasta este de dorit numai pentru a conferi unitate de plan și acțiune sistemului – ci de intervenția în micro, de îndeplinirea misiunii de păstor de suflete și a aceia de următor al Mântuitorului, calitate pe care o are orice creștin botezat, nu numai clericul și nu numai cei cu anumite răspunderi în Biserică.”¹⁶ Așadar, iată și de aici constatăm faptul că Ortodoxia este o formă de creștinism (nesecularizată în conținutul și fondul ei intrinsec) extrem de rafinată, de nobilă, de fină, pe care puțini o știu astăzi aprecia sau gusta în profunzimile ei dintru început, lucru pentru care ne rugăm lui Dumnezeu – Cel în Treime preamărit, să ne ajute și să ne lumineze mințile noastre, cele acoperite de umbra păcatului și a morții!...

Present-Day Members of the Church between Christ, Existentialism and Secularization. *Starting my approach from the condition and position of the two criminals who were crucified along with Our Saviour Jesus Christ, I have come to the conclusion that the two crucified outlaws represent the entire humanity that has ever lived in the world, in relation to Our Lord Jesus Christ. This introduction helped me to discuss the place the present-day believer occupies within the Church, between Christ, existentialism and secularization, coming thus to several remarks and conclusions regarding certain aspects of secularism, which influence and affect contemporary believers' spiritual life and, implicitly, the sacramental and doctrinal life of the Church. The essential conclusion of this paper is the need to rediscover and reiterate the patristic, liturgical, canonical treasure of the Church in order to provide people with spiritual strength and to consolidate missionary church life, and to counter the desacralisation of Christian life and religious relativism because these are the main factors that support the emergence of secularisation within this postmodern world of our time. Therefore, the return to the origins of church teachings strengthens the word of our Saviour, Jesus Christ – who assures us that "The Church is the city that the gates of hell shall not overcome!..."*

¹⁵ Pr. Lect. Dr. Teofil Tia, *Biserica Ortodoxă Română și Integrarea Europeană – reflexii, analize, problematizări*, Editura „Reîntregirea”, Alba Iulia, 2006, p. 21-22.

¹⁶ Pr. Dr. Ștefan Iloaie, *art. cit.*, p. 2.

Căderea protopărinților în păcat – viziunea spiritualității ortodoxe

Drd. Liviu PETCU

Starea primordială

Învățătura despre starea primordială, căderea primilor oameni în păcat, urmările acestuia și eliberarea din robia lui este prezentată în literatura patristică ca fiind una fundamentală în planul mântuirii.

Din scrierile patristice aflăm că a fost o vreme când omul, creat după chipul lui Dumnezeu și împodobit cu toată virtutea, fiind în Rai, aproape de Dumnezeu, contempla pe Dumnezeu, mintea lui era plină de vederi cunoscătoare, predominând ce era spiritual în el și fiind într-o bucurie și o desfătare nematerială și cerească. El primise de la Dumnezeu o fire bună și fusese înzestrat cu toate darurile spirituale și materiale. Cauza creării omului și a lumii o arată Sfântul Maxim Mărturisitorul, când spune: *Dumnezeu, Cel supraplin, n-a adus cele create la existență fiindcă avea lipsă de ceva, ci ca acestea să se bucure, împărțându-se de El pe măsura și pe potriva lor, iar El să se veselească de lucrurile Sale, văzându-le pe ele veselindu-se și săturându-se fără săturare de Cel de care nu se pot sătura*¹.

Din cartea *Facerea* aflăm că Dumnezeu a întemeiat raiul ca loc special pentru Adam și Eva. Acest loc are o deosebită importanță, deoarece se dovedește încă de la început grija lui Dumnezeu manifestată pe două planuri: mai întâi raiul era menit să fie nu numai un loc al fericirii paradisiace a primilor oameni, ci și loc special în care aceștia ar fi avut posibilitatea să crească în comuniunea cu Dumnezeu până la asemănarea lor cu Creatorul. Al doilea sens ni-l dă Cuviosul Nichita Stithatul. El zice că Dumnezeu, știind dinainte despre căderea protopărinților noștri, a făcut lumea pentru urmașii lor ca parte a Proniei divine. Omul, chiar după pierderea raiului, avea astfel posibilitatea să cunoască pe Dumnezeu prin contemplația naturală a celor create. *Deci toată zidirea acestei lumi văzute și simțite [...] s-a făcut ca un rai mai mare tuturor oamenilor, înainte de cel pregătit și sădit lui Adam în Eden [...] Pentru că știind, ca*

¹ Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, suta a treia, cap. 46, traducere din grecește, introducere și note de Dumitru Stăniloae, membru de onoare al Academiei Române, în *Filocalia sau culegere din scrierile Sfinților Părinți care arată cum se poate omul curăți, lumina și desăvârși*, vol. II, Edit. Humanitas, București, 1999, p. 95.

un înainte-știutor, greșeala aceluia și că, o dată scos de acolo, i se va închide raiul dumnezeiesc, a pregătit de mai-nainte și pentru noi, cei ce aveam să ne naștem din acela, ca pe un ospăț fără sfârșit, această lume văzută ca pe un al doilea rai, nu mai mare ca acela în ceea ce privește mărimea harului, dar plin de toată puțința de a fi contemplat și de a produce desfătare².

Dumnezeu l-a creat pe om pentru o viață fericită, sădind în el chipul Său, dar l-a înzestrat și cu libertatea de a alege sau nu comuniunea cu El, căci în cazul în care Dumnezeu l-ar fi constrâns să fi îndeplinit ceea ce El dorea, omul ar fi făcut aceasta într-un mod mecanic și ar fi fost privat de adevărata fericire a comuniunii libere cu Dumnezeu și cu întreaga creație, această comuniune fiind un rezultat al propriei sale voințe și a conlucrării acesteia cu harul lui Dumnezeu.

Omul a fost adus la existență în ziua a șasea a Creației, la sfârșitul ei, printr-un act special, pentru a fi încununarea a tot ceea ce crease Dumnezeu până atunci, menit să fie legătura dintre cer și pământ, dintre puterile cerești (îngerii) și viețuitoarele de pe pământ. Ca să poată împlini această menire, el a fost creat de Dumnezeu cu tot ce era necesar pentru aceasta, iar în firea omului se pot observa trăsături care se apropie de cele ale îngerilor dar și trăsături care-l duc pe om la asemănarea cu animalele. Referitor la aceasta, Sfântul Grigorie de Nyssa ne învață că *firea omenească stă la mijloc între două extreme, opuse una alteia, între ființele dumnezeiești și netrupești, pe de-o parte, și viața dobitoacelor și a vietăților necugetătoare, pe de altă parte [...] de la Dumnezeu el a primit cugetul și puterea de judecată, care este comună pentru bărbat și femeie, iar din lumea necugetătoarelor, omul are alcătuirea trupească și toate cele trupești...*³.

Spre deosebire de celelalte viețuitoare, pe om l-a înzestrat Dumnezeu și cu capacitate creatoare, stăpânitoare și împărătească, așa cum arată și Cuviosul Nichita Stithatul, când spune: *Precum Ziditorul tuturor a avut în Sine, înainte de a face toate din cele ce nu sunt, cunoștința, firile și rațiunile tuturor lucrurilor, ca un Împărat al veacurilor și ca un mai înainte știutor, așa l-a făcut și pe omul plăsmuit după chipul Său, ca împărat al zidirii, să aibă rațiunile, firile și cunoștința tuturor lucrurilor în sine*⁴. Un alt scriitor filocalic - Patriarhul Calist - menționează că *acea suflare a lui Dumnezeu, suflată, cum s-a zis, în Adam, până ce a fost în el, nu puțină slavă și strălucire de chip dumnezeiesc pricinuia celui părtaș de ea. Ca urmare, el se purta față de lucruri cu putere străvăzătoare și proorocească și era împreună creator cu Dumnezeu sau un al doilea dumnezeu, după har. Iar prin aceasta Îi făcea plăcere și lui Dumnezeu, Făcătorul mai presus de înțelepciune al tuturor, cu vederile și cu proorocirile prea strălucite ale*

² Cuv. Nichita Stithatul, *Vederea duhovnicească a raiului*, în *Filocalia...*, vol. VI, Edit. Humanitas, București, 1997, p. 346.

³ Sf. Grigorie al Nyseyi, *Despre facerea omului*, în colecția *Părinți și scriitori bisericești*, vol. 30, trad. de Pr.Prof.Dr. Teodor Bodogae, Edit. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1998, p. 48.

⁴ Cuv. Nichita Stithatul, *Cele 300 de capete despre făptuire*, suta a treia, cap. 10, în *Filocalia...*, vol. VI, p. 295.

lui⁵. Trupul și sufletul omului sunt aduse la existență deodată și nu a existat un timp în care să fi fost doar trupul, fără suflet sau doar sufletul, fără trup: *Așa cum trupul nu începe să se formeze de la sine sau printr-un proces anterior, ci are de la început în sine sufletul, ca factor deosebit de natura lui, tot așa nici sufletul nu exista înainte de a începe să se formeze trupul său*⁶, ne spune Părintele Profesor Dumitru Stăniloae, când se referă la unirea deplină și tainică dintre trup și suflet. Omul a fost creat după chipul lui Dumnezeu și spre asemănarea cu El. Pentru crearea acestuia, Sfânta Treime a ținut sfat: *Să facem om după chipul și asemănarea Noastră* (Fac 1, 26). El a fost creat cu trup și suflet după chipul lui Dumnezeu. Datorită acestui chip niciun om nu trebuie disprețuit, întrucât aceasta este adevărata valoare a omului: faptul că în el a fost sădit chipul lui Dumnezeu. Sfinții Părinți menționează că în acest chip sunt cuprinse darurile oferite de Dumnezeu: existență, stăpânire asupra întregii naturi, libertate, rațiune, voință, sentiment. Prin acestea omul se împărtășește de Rațiunea, Voința și Dragostea dumnezeiască și se deosebește de celelalte viețuitoare. Pe acestea el trebuia să le folosească pentru a ajunge la Dumnezeu.

Dumnezeu a creat pe om din dragostea Sa infinită și l-a plasat în mijlocul grădinii edenice. Lucrarea pe care Adam trebuia să o facă în Rai era mai ales una duhovnicească: el trebuia să păstreze mereu calea pe care i-a trasat-o Dumnezeu, lucrând de bunăvoie poruncile Lui și exersându-se în bine, pentru a ajunge treptat la desăvârșirea pentru care a fost făcut. Părintele Stăniloae menționează că lumea, în starea ei primordială, era un Rai și o Biserică, al cărei preot era omul. Creația, lumea, cosmosul sunt o podoabă care mărturisesc despre perfecțiunea dumnezeiască și armonia ce conduce spre desăvârșirea divină. *Tot universul, arată Părintele Profesor, este o uriașă muzică generală, formată din nenumăratele melodii ale părților, iar în om se reflectă această muzică în mod deosebit prin afectivitatea lui conștientă. Totul e un imn de laudă nesfârșit de bogat și de variat, produs de Dumnezeu și adresat lui Dumnezeu*⁷. După cum citim în Sfânta Scriptură, creația ieșită din mâinile lui Dumnezeu era *bună foarte* (Fac 1, 31).

Starea primordială a primului om era așadar o stare de fericire. Omul era în armonie cu Dumnezeu, cu sine și cu natura externă. *În rai, Adam vedea cu o minte care era plină de iubire, cu un suflet umplut de puterea Duhului dumnezeiesc, nu numai pentru că el însuși era deplin unificat, ci și pentru că trăia într-o creație plină de Duhul dumnezeiesc. Nu era nicio separație între creație și lumea energiilor divine, nicio contradicție între tendințele omului, nicio separație între ele și puterile superioare dumnezeiești*⁸. Omul a fost creat pentru fericire veșnică, o fericire de care nimeni nu putea să-l lipsească, în

⁵ Patriarhul Calist, *Capete despre rugăciune*, cap. 16, în *Filocalia*..., vol. VIII, Edit. Humanitas, București, 2002, p. 228.

⁶ Preot Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, Edit. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996, p. 259.

⁷ Preot Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturgia Ortodoxă*, Edit. Mitropoliei Olteniei, 1988, p. 428.

⁸ Preot Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*..., vol. I, p. 325.

afară de el însuși. Dumnezeu a creat cerul și pământul, le-a împodobit cu frumusețe, iar la sfârșit l-a creat pe om, pentru el și pentru fericirea lui fiind create toate cele văzute, căci omul era împăratul întregii creații, stăpân al făpturii. De aceea, înainte de cădere, toate i se supuneau lui, atât stihiiile cât și viețuitoarele. Și această comuniune cu Dumnezeu și cu întreaga natură explică lipsa suferinței în Rai, căci El a fost rânduit de Creator, stăpânitor al celor văzute, rege al întregului univers. Astfel, *nici focul nu putea ceva împotriva lui, nici apa să-l înece, nici fiara nu-l vătăma, nici otrava nu-și producea efectul asupra lui. Dar, odată ce s-a supus amăgirii, a predat stăpânirea amăgitorului. Din această pricină vrăjitorii și descântătorii se vădesc cu îngăduința lui Dumnezeu, printr-o lucrare potrivnică, făcători de lucruri minunate. Ei stăpânesc otrăvurile și cutează împotriva focului și apelor; cum arată cei din jurul lui Iani și Iamvri, ce s-au împotrivit lui Moisi, și Simion, ce s-a împotrivit corifeului Petru⁹. Acest pasaj este foarte aproape de ceea ce spune Sfântul Ioan Gură de Aur, făcând referire tot la această idee: *La început, (omul) era temut de toate animalele și fiarele sălbatice; Dumnezeu le-a adus pe toate înaintea omului; niciuna nu îndrăzne să-l vatăme sau să-l atace, deoarece vedeau că în om strălucește chipul împărațesc al lui Dumnezeu*¹⁰. Deci, toate îi erau supuse lui, ca unui ales al lui Dumnezeu, ca unui împărat și stăpân al făpturii. Și toate îl admirau ca pe o cunună cu totul desăvârșită a zidirilor lui Dumnezeu. În acest sens, Părintele Stăniloae precizează: *Omul se afla într-o armonie și cu natura. Blândețea sa nu alunga animalele din preajma sa. Lăcomia sa nu întina și nu înjosea natura. Văzând pretutindeni în ea pe Dumnezeu, se simțea în ea ca într-un leagăn*¹¹.*

Omul, fiind creat după chipul lui Dumnezeu, era împodobit în Paradis cu intelect, simțire și voință liberă, putând privi astfel la Dumnezeu și să aștepte în El întreaga sa desfătare. *La început, când a făcut Dumnezeu pe om, l-a așezat pe el în rai, cum spune dumnezeiasca Scriptură, împodobindu-l cu toată virtutea. Și i-a dat lui poruncă să nu mănânce din pomul din mijlocul raiului. Și el se afla în desfătarea raiului, în rugăciune, în vedere duhovnicească, într-o slavă și cinste mijlocie, având simțurile întregi și nevătămate și aflându-se în starea cea după fire, precum a fost zidit. Căci Dumnezeu l-a făcut pe om după chipul și asemănarea Sa, adică nemuritor, liber, împodobit cu toată virtutea*¹². În ceea ce-l privește, Sfântul Grigorie de Nyssa spune: *Odinioară, noi, oamenii, am fost părtași acestui Bine care întrece orice putere de cuprindere. Și acel bine era în firea noastră atât de mare și mai presus de orice înțelegere, că omenirea aceea, creată după chipul prototipului în asemănarea cea mai deplină cu El, părea să fie alta.*

⁹ Sf. Simeon Metafrastul, *Parafrază în 150 de cupete*, cap. 35, în *Filocalia*..., vol. V, Edit. Humanitas, 2001, p. 294.

¹⁰ Sf. Ioan Gură de Aur, *Despre feciorie*, în vol. *Predici la sărbători împărătești și cuvântări de laudă la sfinți*, trad. de Pr. Prof. Dumitru Fecioru, Edit. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2002, p. 82.

¹¹ Preot Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 285.

¹² Ava Dorotei, *Diiferite învățături de suflet folositoare*, cap. 1, în *Filocalia*..., vol. IX, Edit. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1980, p. 478.

Căci toate cele ce le cugețăm acum despre Acela, prin presupuneri, erau și legate de om, prin nestricăciunea și fericirea lui: avea stăpânirea de sine și nesupunerea sub vreo stăpânire, neîntristarea și nu suferea de oboselile vieții și petrecea în cele dumnezeiești; avea înțelegerea liberă și curată de orice acoperământ și privirea ațintită spre bine¹³. Așa cum ieșise din mâinile Creatorului, cel dintâi om era perfect. Dar, Adam nu se afla la capătul final al slavei, ci numai la mijlocul ei¹⁴. El se afla într-o slavă și cinste mijlocie, era în desfătarea Raiului, în rugăciune, în vedere duhovnicească, cu simțurile întregi, nevătămate și aflându-se în starea cea după fire, precum a fost zidit. Omul a fost înzestrat de Creator cu facultăți care aveau menirea de a-l ajuta să ajungă la asemănarea cu Cel al cărui chip era. El nu era desăvârșit, ci era chemat să ajungă el singur la desăvârșire prin propria sa voință, a fost chemat să aleagă calea arătată de Dumnezeu, cea a împlinirii poruncii date de El. Odată alegând calea binelui, omul avea să fie ajutat continuu de harul lui Dumnezeu, pentru a putea ajunge la desăvârșirea deplină. În starea de origine, primordială, omul are o fire îndumnezeită, peste care s-a revărsat mult har, har care face parte din identitatea chipului și nu e ceva adăugat naturii umane, omul contemplând slava lui Dumnezeu, într-o desfătare și într-o bucurie duhovnicească, necoruptă. Ființa umană se distinge prin acea frumusețe originară obținută prin participare la Dumnezeu¹⁵.

Starea primordială consta în nerăutate, nevinovăție și necunoașterea răului. La început, omul a fost cu o predominare a spiritului în el. Nu-l prea interesau lucrurile materiale ca mâncarea și unirea trupească. Vedea lumea ca un diafan, vedea ceea ce este spiritual în lume¹⁶. Scriitorii bisericești ai Răsăritului, când fac referire la starea primordială, spun că Dumnezeu l-a înzestrat pe om cu rațiune pentru a-L putea cunoaște pe El, cu dorință pentru a năzui spre El și a se bucura de El. Pentru că a fost creat să se unească cu Dumnezeu, în sufletul lui i-a fost sădită dorința după Creatorul său, dorință care să-l facă să tindă spre înălțarea la El și spre unirea cu El. I-a fost dăruită iuțimea pentru a o folosi împotriva a tot ce ar fi încercat să-l îndepărteze de Creatorul Său; i-a dăruit libertate ca să Îl aleagă pe El; memorie ca să nu înceteze să-și amintească de Dumnezeu Care l-a creat și Care este Iubire și să rămână mereu unit cu El prin legătura dragostei; aducerea-aminte de Dumnezeu i-a fost dăruită omului, ca amintindu-și porunca s-o împlinească și aducându-și aminte de binefacerile datorate de Bunul Creator, să-L slăvească neîncetat; imaginația, ca prin reprezentarea celor ce-l înconjurau să ajungă la contemplarea Lui. Înainte de căderea în păcat, omul își reprezenta lucrurile sensibile așa cum sunt ele. Imaginația nu reprezenta un obstacol în relația omului cu Dumnezeu pentru că atunci omul nu cunoștea închipuirea necuviincioasă. Imaginile simple fur-

¹³ Sf. Grigorie de Nyssa, *Opt omilii la Fericiri*, omilia a treia, trad. de Pr. Sandu Gh. Stoian, în colecția *Comorile Pustiei*, vol. 31, Edit. Anastasia, București, 1999, pp. 41-42.

¹⁴ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, notă explicativă nr. 1030, în *Filocalia*..., vol. IX, p. 478.

¹⁵ Pr. Prof. Dr. Ion Bria, *Tratat de Teologie Dogmatică și Ecumenică*, Edit. România Creștină, p. 109.

¹⁶ 7 dimineți cu Părintele Stăniloae, convorbiri realizate de Sorin Dumitrescu, Edit. Anastasia, București, p. 130.

nizate de imaginație nu erau provocate de patimi și nici nu provocau ele însele patimi. Omul nu vedea cele de care era înconjurat decât în relație cu Creatorul său, contempla rațiunile duhovnicești din făpturi și îi dădea slavă lui Dumnezeu pentru înțelepciunea cu care a creat tot ceea ce există. De toate acestea omul trebuia să se slujească pentru a ajunge la starea de desăvârșire la care fusese chemat. Tot ceea ce cunoștea Adam nu cunoștea de la sine, ci facultățile sale cognitive erau luminate de Duhul Sfânt, de aceea el avea o cunoaștere adevărată.

Însă, precum am precizat și mai sus, perfecțiunea sa nu trebuie luată în sens absolut, ci numai relativ, căci trebuie a se înțelege că era capabil de o perfecțiune mai înaltă, sau de o perfecțiune progresivă, căci absolut perfect, adică fără niciun fel de scădere, este singur Dumnezeu. Referindu-se la aceasta, Părintele Stăniloae spune: Nu era păcătos (Adam – n.n.), *dar nici împodobit cu virtuți dobândite și cu gânduri curate consolidate. Avea nevinovăția celui ce nu a gustat păcatul, dar nu cea câștigată prin respingerea ispitelor. ... Trupul lui nu era rob legii automate a păcatului, dar nu avea nici forța întărită prin deprindere de a rămâne imun față de o astfel de stare. [...] În starea de început, omul vedea în toate lucrurile, cum vede și sfântul, darurile mereu oferite ale lui Dumnezeu și cuvintele mereu adresate prin împrejurări variate produse de El. Natura însăși era un mediu străveziu al lucrării și al vorbirii actuale a lui Dumnezeu. [...] Dacă această nevinovăție s-ar fi consolidat prin fapte de stăruință în ea, forța spirituală ar fi devenit așa de mare, că legea corupției n-ar fi putut să-și impună stăpânirea nici în lume, nici în trup*¹⁷.

Această stare de perfecțiune relativă a primului om, ajutată de grația divină, se referă atât la suflet cât și la corp. Perfect era primul om din punct de vedere intelectual, pentru că mintea se afla într-o stare curată, luminată, dreaptă și liberă de rătăcire, cunoaștere dreaptă și mai ales în cunoașterea adevărului suprem, care e Bunul Creator. Aceasta reiese din faptul că a pus nume potrivite tuturor animalelor, a înțeles drept poruncile lui Dumnezeu, cu care sta în cea mai strânsă legătură și că a cunoscut atât pe Dumnezeu, pe cât îi era de trebuință, cât și lucrurile din natură. Voia lui era străină de orice răutate, supunându-se voii lui Dumnezeu, căci nu exista luptă între senzualitate și spirit. Perfectivitatea relativă a primului om nu se mărginea numai la suflet, ci și la corp, căci corpul lui era sănătos, robust, plin de putere și necuprins de dureri, suferințe sau boli, de unde rezultă că durerile, suferințele și bolile nu sunt decât consecințe ale păcatului. Nici o slăbiciune, nici o durere, nici o suferință nu-i atinsese și n-avea să-l atingă niciodată și de aceea și trupul era destinat pentru nemurire, ca și sufletul. Unele din aceste perfecțiuni, precum: mintea luminată, inima curată, voința ordonată și trupul sănătos țineau de însăși firea omului, adică erau însușiri ale lui, fără de care nu ni l-am putea închipui și n-ar fi fost superior celorlalte viețuitoare de pe pământ. Altele, precum: nemurirea trupului și desăvârșita armonie dintre trup și suflet, erau perfecțiuni care nu țineau de firea omului, ci-i erau date în dar de Dumnezeu. Adam și Eva posedau trupuri

¹⁷ Preot Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă...*, p. 281.

omenești, dar, la început, înainte de păcat, nu erau subiecte la concupiscență, suferință și moarte. Făcând referire la aceasta, Sfântul Ioan Gură de Aur spune: *Adam și Eva trăiau fără căsătorie. Trăiau în rai ca în cer și se desfătau de prietenia lui Dumnezeu. Erau izgonite din sufletul lor dorința de împreunare, zămisirea, durerile nașterii, nașterea de copii, orice fel de stricăciune. Ca un curs de apă limpede izvorâtă dintr-un izvor curat era viața lor în rai, împodobită cu fecioria*¹⁸. Tot ceea ce exista într-un început în Eden era bun. Adam își îndrepta toată puterea lui de iubire spre Creatorul Său și bucuria lui cea mai mare era împărtășirea de dragostea lui Dumnezeu. El se bucura de realitățile sensibile ale Edenului doar pentru că le vedea în relația lor cu Dumnezeu. Atâta timp cât omul s-a bucurat de o viață de binecuvântare, el era liber de tirania patimilor și imun la suferință și moarte. La început – spune Părintele Stăniloae - *ochii omului nu scăpărau priviri viclene și lacome, de pândă, de acaparare, gura lui nu era obișnuită cu cuvinte jignitoare, urechile lui nu sesizau înțeleșuri dușmănoase sau ispititoare în cuvintele altora. Din fața lui iradia lumina încrederii și a bunătății. Dacă omul ar fi persistat în această legătură cu Dumnezeu, starea de nemurire s-ar fi consolidat în el*¹⁹. Jean-Claude Larchet, după ce prezintă tâlcuirile Sfinților Părinți la Facere, face o sinteză referitoare la starea omului în Rai: *În Rai, bărbatul și femeia trăiau ca îngerii. Nu erau aprinși de poftă, nu erau luptați de patimi, nu erau supuși nevoilor firii, ci au fost făcuți cu totul nestricăcioși și nemuritori, căci nici de îmbrăcăminte nu aveau nevoie. Adam pe toate le vedea cu ochii duhovnicești. Cugetele lor erau îndreptate spre slava lumii cerești, cu care erau înveșmântați și nu se rușinau [...] În Rai toate-i erau supuse lui și nu-l vătămau [...] În Rai Adam nu cunoștea suferința pentru că era unit tot timpul cu Dumnezeu, contemplându-L*²⁰.

Aceste perfecțiuni – cum am spus – erau numai relative, mai mult în principiu sau virtuale, adică ele nu erau pe deplin dezvoltate și atât de puternice încât omul să nu le mai poată pierde. La aceasta avea să ajungă el numai prin exercițiu continuu, prin neîntrerupta punere în practică a înaltelor însușiri cu care era înzestrat. Referindu-se la aceasta, Jean-Claude Larchet, spune că *desăvârșirea acestor facultăți ține, pe de o parte, de faptul că ele sunt create de Dumnezeu după chipul celor care îi sunt proprii Lui, că ele constituie, în om, o icoană a însușirilor dumnezeiești, iar, pe de altă parte, de faptul că ele constituie capacitatea lui de a deveni asemenea lui Dumnezeu, cu condiția, totuși, ca ele să nu se îndepărteze de El, potrivit libertății primite, ci să se deschidă continuu și cu totul harului Său*²¹. Același autor, pe baza învățăturii Sfinților Părinți, precizează că virtuțile sunt sădite în însăși firea omului, nefiind calități care

¹⁸ Sf. Ioan Gură de Aur. *op. cit.*, p. 26.

¹⁹ Preot Prof. Dr. Dumitru Stăniloae. *op. cit.*, p. 285.

²⁰ Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia la Facere*, traducere, introducere, indici și note de Pr. Dumitru Fe-cioru, în colecția *Părinți și scriitori bisericești*, vol. 21, Edit. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987, pp. 172-173.

²¹ Jean-Claude Larchet, *Terapeutică bolilor spirituale*, în românește de Marinela Bojin, Edit. Sophia, București, 2001, p. 15.

să-i fi fost, într-un fel sau altul, adăugate, au totuși în ceea ce privește acest subiect o concepție dinamică: *virtuțile nu i-au fost date omului într-un chip deplin: ele aparțin naturii sale numai întrucât menirea acesteia este de a le pune în practică și numai întrucât ele constituie împlinirea și desăvârșirea acestei naturi. Dar realizarea lor presupune participarea activă a omului la planul lui Dumnezeu, colaborarea lui – cu toate facultățile sale – cu voința divină, libera deschidere a întregii sale ființe la harul lui Dumnezeu. Omul a fost creat cu posibilitatea de a realiza aceste virtuți și a început chiar să le pună în practică. El avea virtuțile în germen. Dar lui îi revenea sarcina de a le face să sporească până la desăvârșire. Astfel înțeleg Sfinții Părinți porunca divină dată primilor oameni: «Creșteți și vă înmulțiți» (Fac 1, 28). Și de aceea ei zic că, în rai, «omul era asemenea unui prunc și trebuia, sporind în cele bune, să ajungă la starea bărbatului desăvârșit»²².*

Deci omul se afla într-o stare de nevinovăție și nepăcățuire dar nu era o stare de desăvârșire, aceasta din urmă obținându-se printr-o continuă creștere spirituală. Astfel, mintea era luminată și poseda multe cunoștințe, totuși nu era întru totul luminată și nu poseda toate cunoștințele în chip desăvârșit, putea însă să ajungă la aceasta în scurtă vreme. Inima și voința nu înclinau spre nimic rău, așa că omul era cu totul străin de păcat, dar această stare de curăție morală nu se poate asemăna cu a unui sfânt, care a ieșit biruitor din lupta împotriva răului, ci cu starea de nevinovăție a copilului care n-a încercat răul. Cu timpul însă prin practicarea continuă a virtuții și prin darul lui Dumnezeu, omul avea să ajungă la acel grad de perfecțiune, încât să nu mai poată păcătui. Perfect era și din punct de vedere moral, pentru că inima lui nu înclina spre nimic rău, nu dorea nimic nepermis, ci era mișcată de mișcări nobile și afla mulțumire numai în împlinirea poruncilor dumnezeiești, iar voința îi era supusă întru totul rațiunii și – deși putea înclina și spre rău, dovedind astfel libertatea sa – săvârșea în chip statornic numai binele²³. Și trupul era nemuritor în înțelesul că omul avea puțință, dacă asculta întru totul și întotdeauna de Dumnezeu, să fie nemuritor și după trup, dar nu în înțelesul că nu putea să moară. *Trupul omului până la căderea în păcat putea să se numească într-o privință muritor și într-alta nemuritor – zice Fericitul Augustin. Muritor, pentru că putea muri; nemuritor, pentru că putea să nu moară. Căci una este a nu putea să mori, cum a făcut Dumnezeu pe unele ființe nemuritoare (îngerii), și alta a putea să nu mori, cum a făcut Dumnezeu pe primul om*²⁴. Dacă de la început omul ar fi fost nemuritor ar fi fost Dumnezeu, iar dacă ar fi fost muritor, atunci Dumnezeu este principiul morții. Măreția sa consta din voința liberă de a alege dintre cele două posibilități. În starea primordială, Adam a avut nemurirea potențială, pose non mori, și slava potențială, dar s-a dezbrăcat de ele prin cădere, împreună cu toți urmașii. Prin păcat, oamenii au fost readuși la moartea care era și nu era proprie naturii lor. Când au fost creați, oamenii

²² *Ibidem*, p. 16.

²³ Pr. Ioan Mihălcescu, *Manual de Teologie Dogmatică*, ediția a III-a, Edit. Tipografiei Cărților Bisericești, București, 1932, pp. 125-126.

²⁴ Fer. Augustin, apud Pr. Ioan Mihălcescu, *op. cit.*, p. 127.

erau ca îngerii din ceruri; deși aveau trup, acesta era însă transfigurat în lumina iubirii dumnezeiești. Deci, omul nu a fost creat precis nici pentru nemurire, nici pentru moarte, iar Dumnezeu, lăsându-l să aleagă singur calea pe care va merge, l-a înzestrat cu tot ce avea nevoie ca să ajungă în final tot la El. Vladimir Lossky, punându-și întrebarea: *Se poate spune că Adam, în condiția sa paradisiacă, era cu adevărat muritor?*, răspunde: *Dumnezeu n-a creat moartea*²⁵. Pentru teologia veche, ca cea a Sfântului Irineu, Adam nu era nici muritor în chip necesar, nici nemuritor în chip necesar. Natura acestuia era maleabilă, bogată în posibilități, putând fi hrănită de har și transformată de el până la a putea depăși toate riscurile îmbătrânirii și morții. Posibilitățile morții existau; dar existau pentru a fi făcute imposibile. De fapt aceasta era proba impusă libertății lui Adam: *pomul vieții în centrul Raiului și hrana nemuririi oferite de acesta ofereau posibilitatea nemuririi... Trebuie să te hrănești din Dumnezeu pentru a atinge în mod liber îndumnezeirea. Și Adam n-a făcut-o*²⁶.

Scriitorul filocalic Calist Catafygiotul, făcând referire la bunurile de care se bucura Adam în Eden și concentrând în mod admirabil învățătura despre starea primordială, spune că el contempla pe Creator și se desfăta cu veselie și cu uimire de slava frumuseții feței Lui, fiind aproape de Dumnezeu și căpetenie a veacului acestuia și stăpânitor al celor văzute, fiind rânduit la aceasta de către Domnul. *Și mult har s-a revărsat în sufletul primului om și mintea lui cea în chipul dumnezeiesc era plină până peste vârf de multe vederi cunoscătoare și înălțări spre Dumnezeu, bucurându-se în raiul văzut de cel nevăzut (inteligibil), sau, ca să zic așa, de viața fericită, fiind unită desăvârșit cu sine însăși și cu Dumnezeu și stăruind în sine și în Dumnezeu, precum se cuvine. Ea se afla, adică, într-o stare unificată și asemănătoare cu Dumnezeu și cu adevărat îndumnezeită. Și aceasta cu tot dreptul, odată ce era făcută după chipul lui Dumnezeu. Iată, pe scurt, bunurile ce le avem de la Dumnezeu*²⁷.

Rezumând învățătura patristică referitoare la starea primordială, Jean-Claude Larchet conchide că protopărintele Adam se ruga tot timpul la Dumnezeu, laudându-L și slăvind-L neîncetat pe Creatorul Său, potrivit vocii Acestuia. Având sădite în suflet cugetele cele dumnezeiești și hrănindu-se cu acestea, el petrecea pururi în contemplarea lui Dumnezeu. Cunoscând prezența energiilor dumnezeiești în cele create, el se ridica prin fapte la Creatorul lor și le ridica și pe ele la Dumnezeu prin el, care fusese făcut să le stăpânească, făcându-se astfel mijlocitor între Dumnezeu și materie și împlinind slujirea care-i fusese încredințată de Dumnezeu, de a uni lumea sensibilă cu cea inteligibilă [...] Văzându-L pururea pe Dumnezeu în orice ființă, el îl vedea, de asemenea, în sine însuși, căci curăția inimii sale îi îngăduia să-L contemple în ea, ca într-o oglindă. El se putea bucura chiar de vederea lui Dumnezeu față către față [...] Starea paradisiacă, în care omul trăia potrivit naturii sale primordiale, ne apare astfel

²⁵ Vladimir Lossky, apud Preot Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 284.

²⁶ Preot Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 284.

²⁷ Calist Catafygiotul, *Despre unirea dumnezeiască și viața contemplativă*, cap. 76, în *Filocalia*.... vol. VIII, p. 455.

*ca o stare de sănătate, în care omul nu cunoștea vreo formă de boală, nici a trupului, nici a sufletului, și în care ducea o viață cu totul normală pentru că se conforma adevăratei lui naturi și adevăratei lui meniri*²⁸.

Porunca dată de Dumnezeu în rai

Așezându-l în rai, Dumnezeu i-a dat omului porunca de a nu mânca din pomul cunoștinței binelui și răului (*Fac* 3, 17), ca să se arate vrednic să-și câștige prin voia sa proprie și cu ajutorul harului lui Dumnezeu, starea de îndumnezeire, care-i fusese promisă. Această poruncă era pentru Adam o provocare și o încercare în același timp. Dumnezeu îi face cunoscut lui Adam că mai există și o altă cale în afara celei a binelui, pe care Adam ar fi trebuit să o urmeze. Dar Dumnezeu, înzestrându-l cu libertate, voia ca Adam să-și câștige singur meritul de a ajunge dumnezeu după har, alegând el singur calea binelui.

Porunca dată primilor oameni a fost interpretată simbolic de Părinții răsăriteni. Faptul că porunca are două părți – o parte care folosește singularul și una care folosește pluralul – este interpretată de Cuviosul Nichita Stithatul ca parte a Proniei divine. Porunca nu este valabilă doar pentru primii oameni, ci și pentru urmașii acestora, prin urmare, păcatul lui Adam este prototipul unui păcat ce se va repeta și mai târziu, chiar dacă sub forme diferite: [...] *Dumnezeu a dat omului poruncă, zicând: «Din tot pomul din rai poți să mănânci, dar din pomul cunoștinței binelui și răului să nu măncați; în ziua în care veți mânca din el cu moarte veți muri».* Mai întâi își îndreaptă porunca spre unul [...] *Apoi vorbește la plural către mai mulți [...] Ce înseamnă aceasta? Dumnezeu ne învață că taina poruncii acesteia nu se îndreaptă numai spre Adam, ci va trece fără îndoială și la noi toți [...] Ceea ce a pășit atunci Adam, amăgit de Eva, și Eva, amăgită de șarpe, se întâmplă cu noi, cei ce ne naștem după ei de la ei*²⁹.

Porunca dată de Dumnezeu era una ușor de ținut, pentru că nu oprea decât de la fructele unui singur pom, celelalte nefiindu-i interzise, și omul avea în ajutorul său, pe lângă firea sa rațională și morală, și ajutorul harului lui Dumnezeu, care îl întărea și-i înlesnea astfel împlinirea poruncii. Din bunătate, Dumnezeu a dat o singură poruncă și aceasta ușor de păzit, pentru ca omul să nu fie supus unei încercări grele, pentru a-i oferi putința de a rezista cu ușurință ispitei diavolului (pe care Dumnezeu a prevăzut-o), și pentru a-l ajuta să se folosească bine de libertatea sa. Dumnezeu a vrut să pună la încercare puterile morale ale primului om, pentru ca să-i ofere prilejul să și le întărească prin practică și să ajungă astfel la acel grad de desăvârșire, încât să nu mai poată păcătui niciodată. Pentru aceasta i-a poruncit ca din toți pomii Edenului să mănânce, numai din pomul cunoștinței binelui și răului să nu mănânce, adăugând că, îndată ce va mânca, va muri (*Fac* 2, 16). Dumnezeu l-a făcut pe om și l-a așezat într-o stare de mare bogăție și i-a dăruit o neasemuită cinste. Dar tocmai pentru a nu cădea din această pricină în mândrie,

²⁸ Jean-Claude Larchet, *op. cit.*, pp. 19-20.

²⁹ Cuv. Nichita Stithatul, *Vederea duhovnicească a raiului*, cap. 10, în *Filocalia...*, vol. VI, p. 347.

uitând că nu are de la el bunătățile ce le are, i s-a dat această poruncă. Omul trebuia să asculte de Creator și să nu prefere darul în locul ascultării de Dăruitor. Sfântul Grigorie Palama este de părere că omul, creat după chipul lui Dumnezeu, dintru început a fost făcut într-o asemănare cu Hristos, pentru ca să poată vedea în El, la vremea cuvenită, Arhetipul său; și de aceea i s-a dat în rai poruncă omului³⁰. Porunca indica omului că nu spre cele sensibile trebuie să-i fie creșterea, sau nu fără Dumnezeu, ci în Dumnezeu și prin Dumnezeu. Părintele Stăniloae menționează în acest sens: *nu granița ce i s-a pus omului îi închidea propriu-zis sporirea în viață, ci ieșirea din sfera divină, prin amăgirea că se întinde într-un domeniu mai larg. Sensul acestei granițe îl avea porunca de a nu mânca din pomul cunoștinței binelui și al răului, adică de a nu da drumul simțualității, de a nu-i permite să atragă și spiritul exclusiv în imanență. Porunca urmărea ținerea omului în matca ce-i făcea posibilă creșterea, oprirea lui de la revărsarea și împrăștierea haotică. Porunca aceasta constituia în același timp o graniță a spiritului înspre Dumnezeu, și o graniță a simțualității înspre spirit. Constituia o asemenea graniță prin teama ce trebuia să o aibă omul de a nu asculta de Dumnezeu³¹. Odată cu această poruncă pe care a dat-o Dumnezeu omului, i-a dat în mod indirect și responsabilitatea faptei lui, căci omul nu se poate dezvolta decât prin exercițiul responsabilității; prin responsabilitatea sa față de Dumnezeu, omul se simte legat de Creatorul său ca for suprem³². Porunca însemna propriu-zis oprirea omului de a ieși din unirea cu Dumnezeu. Împodobind deci Dumnezeu făptura, i-a dăruit viețuirea în Paradis. Dar pentru că trebuia ca cel astfel înfrumusețat și încoronat cu belșugul bunătăților de sus, să nu fie lăsat să fie dus spre îngâmfare, ignorându-și starea de dependență, (căci largimea în strălucire și libertatea nemăsurată ușor duce pe cineva spre patima îngâmfariei și înălțării), i s-a dat – cum se dă de obicei o măsură slujitorilor – o lege a înfrânării, ca prilej de a nu uita pe Stăpânul, ca prin ea să fie adus mereu la amintirea Celui ce a dat porunca și să știe clar că e supus rânduielilor Celui ce-l stăpânește³³.*

Părinții ne învață că oprirea gustării din pomul cunoștinței nu era absolută sau o oprire de principiu, ci temporară, o amânare pentru vremea când omul, după puterile lui raționale și cognoscibile, avea să fie apt pentru aceasta. Dumnezeu nu i-a oprit omului pentru totdeauna împărtășirea de lume, ci numai până ar fi ajuns să-și stăpânească deplin simțirea prin maturizarea spirituală. *Adam era un copil din punct de vedere spiritual. Nu toate mâncărurile sunt bune pentru copii. Unele mâncăruri îi pot omori, în timp ce adulții le pot gusta fără nici o opreliște³⁴. A fost oprit omul să mănânce dintr-un anumit*

³⁰ Sf. Grigorie Palama, *Omilie la Botezul Domnului*, apud Jean-Claude Larchet, *Terapeutică bolilor spirituale...*, p. 22.

³¹ Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Doctrina ortodoxă și catolică despre păcatul strămoșesc*, în rev. *Ortodoxia*, An IX, nr. 1/1957, p. 12.

³² Preot Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, vol. I, Edit. Cristal, București, 1995, p. 74.

³³ Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Doctrina ortodoxă și catolică despre păcatul strămoșesc...*, p. 12-13.

³⁴ Alexandros Kalomirois, *Sfinții Părinți despre originile cosmosului și destinul omului și cosmosului*, traducere și postfață: Prof. Ioan Ică, Deisis, Sibiu, 1998, p. 71.

pom pentru a se vedea dacă omul merită acea vrednicie și cinste înaltă, la care avea să fie înălțat după încercare. Dumnezeu i-a dat omului porunca să nu mănânce din pom, după ce a luat toate măsurile de prevenire pentru aceasta. Nu i-a forțat libertatea, pentru că s-ar fi pierdut tot prețul virtuții, și ca nu cumva chiar silit fiind și neascultând, mai mare osândă să-și agonisească. Dar omul neascultând și-a deschis larg simțirea, ceea ce i-a orbit mintea, l-a înstrăinat cu totul de cunoștința de Dumnezeu și l-a umplut de cunoștința pătimasă a lucrurilor. *Împărtășindu-se deci omul fără măsură de aceasta numai prin simțire, asemenea dobitoacelor necuvântătoare, și aflând prin experiență că împărtășirea de cele sensibile susține firea lui trupească și văzută, a părăsit frumusețea dumnezeiască, menită să alcătuiască podoaba lui spirituală și a socotit zidirea văzută drept dumnezeu, îndumnezeind-o, datorită faptului că e de trebuință pentru susținerea trupului*³⁵.

Omul trebuia să îndeplinească porunca, pentru că ea cuprindea întreaga voință a lui Dumnezeu exprimată față de om și omul primise de la Dumnezeu atât de mari și numeroase binefaceri, încât nu trebuia nici o clipă să șovăiască. De împlinirea acestei porunci atârna apoi întreaga soartă viitoare a omului: împlinirea avea să-i aducă perfecțiunea îngerească de a nu mai putea păcătui și să-i păstreze pentru totdeauna bunurile cu care fusese hărăzit, iar neîmplinirea avea să-i atragă pierderea tuturor bunurilor în posesia cărora se afla³⁶, ceea ce s-a și întâmplat de fapt.

Pomii Raiului

Cartea Facerii vorbește despre cei doi pomi din rai ca despre niște pomi adevărați și nu doar simple simboluri, fapt ce nu împiedică însă pe unii Părinți și scriitori bisericești să aibă o vedere alegorică asupra lor. Vorbind despre pomii paradisiului, Moise dă relativ puține detalii: *Și a făcut Dumnezeu să răsară din pământ tot soiul de pomi, plăcuți la vedere și cu roade bune de mâncat; iar în mijlocul raiului era pomul vieții și pomul cunoștinței binelui și răului* (Fac 2, 9), determinând apoi poziția raiului pământesc prin numirea râurilor ce ieșeau din el (Fac 2, 10-14).

Majoritatea Sfinților Părinți vorbesc despre arborii edenici ca despre niște pomi reali, percepuți în mod sensibil. Astfel Teodoret de Cyr scrie: *Sfânta Scriptură ne învață că pomul vieții și pomul cunoștinței binelui și răului au ieșit din pământ; ei se aseamănă deci prin natura lor, cu celelalte vegetale. Precum arborele crucii este un arbore comun, dar care se numește «pomul mântuirii», pentru mântuirea ce ni s-a oferit prin credința în Cel care a fost răstignit pe el, astfel arborii aceștia sunt numai niște vegetale ieșite din pământ, dar din porunca lui Dumnezeu, unul s-a numit «pomul vieții» și celălalt, care a servit spre cunoștința păcatului, «pomul cunoștinței binelui și răului». Acesta din urmă i-a fost oferit lui Adam ca ocazie spre virtute, iar pomul vieții ca o răsplată a respectului său pentru poruncă*³⁷.

³⁵ Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*. în *Filocalia*..., vol. III, Edit. Humanitas, București, 1999, p. 31.

³⁶ Pr. Ioan Mihălcescu, *op. cit.*, p. 130.

³⁷ Teodoret, *In Genes. Quest.*, 26 apud Macarie, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, tradusă de Arhim. Gherasim Timuș, Tipografia cărților bisericești, București, 1886, p. 607.

Sfântul Ioan Damaschin pare, la prima vedere, să afirme și el caracterul pur vegetal al pomilor raiului: *Pomul vieții era un pom care avea o energie dătătoare de viață, sau din care puteau să mănânce numai cei care erau vrednici de viață și nesupuși morții*³⁸. Amintind că predecesorii săi înclină unii spre a considera paradisul în mod duhovnicesc, iar alții în mod sensibil, el continuă: [...] *dar mie mi se pare că după cum omul a fost creat în același timp corporal și spiritual, tot astfel și locașul preasfințit al acestuia a fost creat în același timp și corporal și spiritual și avea înfățișare dublă*³⁹.

Însă, unii dintre Sfinții Părinți dau acestor pomi un sens strict duhovnicesc. Astfel, Sfântul Grigorie de Nyssa abordează tema într-un mod care îi este specific. Totuși întâlnim și la el înțelegerea acestui fapt legată de starea de înalt nivel duhovnicesc și de trăire mai bogată a omului. Pomul cel permis al vieții este tot lucrul, sau mai bine zis toată cunoștința și experiența, prin care omul sporește în bunătatea reală. Iar pomul cunoștinței binelui și răului, adică cel interzis, este de asemenea tot lucrul sau toată cunoștința și experiența de care se împărtășește omul amăgit de ideea că este bună, dar în realitate este rea⁴⁰. Aspectul sensibil pe care îl dă episcopul Nyssei pomului cunoștinței, poate deveni periculos pentru om, deși nu este rău în sine, datorită simțurilor care, înainte de o întărire duhovnicească a lor, se pot lipi ușor de frumusețea sensibilă a lumii. Răul se face atrăgător omului prin imaginea de bine aparent. Sfântul Grigorie de Nyssa înțelege pomul cunoștinței mai ales în aspectul sensibil al lumii, dar stăruie asupra faptului că acest aspect poate naște răul în om, dacă e sesizat exclusiv prin simțirea lui. În sine, nu e rău nici aspectul sensibil al lumii; dar el poate deveni mai periculos pentru om, datorită simțurilor care, înainte de o întărire spirituală a lor, se pot aprinde ușor de frumusețea sensibilă a lumii. De aceea omul trebuie să-și concentreze atenția spre sensurile spirituale ale lumii până ce se întărește duhovnicește. Acest pericol al concentrării simțirii la aspectul sensibil al lucrurilor, provine, în viziunea Sfântului Grigorie, din puțința nașterii pasiunilor în om datorită înrudirii lui trupesti cu natura animală⁴¹. Deci aspectul sensibil al lumii capătă caracterul de pom al binelui și al răului, amestecat, prin întâlnirea simțirii omului cu aspectul sensibil al lucrurilor, fără a fi călăuzită de o minte înduhovnicită. La aceasta mai contribuie și satana, în chipul șarpelui, simbol al insinuărilor viclene⁴².

Sfântul Maxim Mărturisitorul, deși acceptă că pomul cunoștinței binelui și răului poate fi înțeles și în mod material ca zidirea cea văzută⁴³, îi dă o interpretare mult mai înaltă, punând-o în legătură cu plăcerea și durerea: *Sau iarăși poate că zidirea celor văzute s-a numit pom al cunoștinței binelui și răului, fiindcă are și rațiuni duhovnicești*

³⁸ Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, ediția a III-a, traducere de Pr. Dumitru Fecioru, Edit. Scripta, București, 1993, p. 95.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ Preot Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*..., p. 321.

⁴¹ Sf. Grigorie de Nyssa, P: G. 44, 192 apud Preot Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*..., p. 322.

⁴² Preot Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 322.

⁴³ Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, în *Filocalia*..., vol. III, p. 32.

care hrănesc mintea, dar și o putere naturală, care, pe de o parte, desfată simțirea, iar pe de alta, pervertește mintea. Deci contemplată duhovnicește, ea oferă cunoștința binelui, iar luată trupește, oferă cunoștința răului. Căci celor ce se împărtășesc de ea trupește li se face dascăl în ale patimilor, făcându-i să uite de cele dumnezeiești⁴⁴. În continuare însă, Sfântul Maxim Mărturisitorul ne spune că aceasta este interpretarea pe care o pot primi toți⁴⁵, deoarece înțelesul mai tainic și mai înalt e rezervat pentru cei cu o cugetare mistică⁴⁶ pe care se vede nevoit să-l cinstească prin tăcere. Observând că proprii înțelepciunii sunt mintea și rațiunea, iar proprii deprinderii opuse a înțelepciunii sunt lipsa de rațiune și simțirea (domnia simțurilor) și că omul a venit la existență alcătuit din suflet mintal și din trup înzestrat cu simțire (simțuri), Sfântul Maxim concluzionează că, după un prim înțeles, pomul vieții e mintea sufletului, în care își are scaunul înțelepciunea, iar pomul cunoștinței binelui și răului e simțirea trupului, în care e vădit că se află mișcarea nerațională⁴⁷. Amândoi pomii, sau atât mintea cât și simțirea, au puterea de a deosebi între anumite realități. Mintea deosebește între cele spirituale și cele sensibile sau între cele veșnice și cele trecătoare, îndemnând pe om să se prindă de cele dintâi ca de cele bune și să disprețuiască pe cele de al doilea, ca pe cele rele. Simțirea deosebește între plăcere și durere, găsind-o pe cea dintâi ca bună și pe cea de a doua ca rea și îndemnând pe om să caute pe cea dintâi. Ea inversează binele și răul, prezentând ca bine ceea ce nu e bine, sau e numai în aparență bine și invers. Căci forul care decide acum ce e bine și ce e rău, nu mai e rațiunea, ci iraționalitatea simțirii ...⁴⁸ Sfântul Maxim vorbește despre două căi de a discerne. Mai întâi puterea de a deosebi cele spirituale (inteligibile), putere specifică sufletului care îl convinge ca de cele dintâi (cele inteligibile) să se prindă cu toată sânguința, iar pe celelalte (cele sensibile) să le disprețuiască. Mai apoi este simțirea care are puterea de a deosebi între plăcerea și durerea trupului. Această putere a trupurilor însuflețește și cele sensibile, convinge pe om să îmbrățișeze pe cea dintâi (adică plăcerea) și să respingă pe cea de-a doua (durerea). Dând această interpretare pomilor, Sfântul Maxim explică păcatul ca o consecință a unei priorități în alegerea pe care o săvârșește persoana umană: Când deci omul nu e preocupat de a face altă deosebire decât aceasta, dintre simțirea trupească de plăcere și durere, calcă porunca dumnezeiască și mănâncă din pomul cunoștinței binelui și a răului. El are adică iraționalitatea simțirii ca singurul mijloc de discernământ în slujba conservării trupului. Iar prin ea se prinde cu totul de plăcere ca de ceea ce e bun și se ferește de durere ca de ceea ce e rău. Când însă e preocupat de a face cu mintea numai deosebirea dintre cele vremelnice și cele veșnice, păzește porunca divină, mâncând din pomul vieții. El are adică atunci înțelepciunea aflătoare în minte, ca singurul mijloc de discernământ în slujba susținerii sufletului⁴⁹.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ *Ibidem*, pp. 32-33.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ *Ibidem*, pp. 154-155.

⁴⁸ Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Doctrina ortodoxă și catolică despre păcatul strămoșesc*.... p. 5.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 155.

Despre același pom s-a spus că e bun și rău, prin aceasta indicându-se de fapt firea păcatului, pentru că toate cele săvârșite în chip păcătos sunt precedate de o plăcere și nu se poate afla un păcat lipsit de plăcere. De aceea se numește fructul bine după judecata cea păcătoasă, întrucât așa li se pare celor ce pun binele în plăcere. Dar după aceea, prin mistuirea amară a mâncării, se află că e rău. Ca și Sfântul Maxim, Sfântul Grigorie de Nyssa interpretează pomul cunoștinței binelui și al răului, în sensul că el ar exprima, pe de o parte, caracterul simțial al răului, pe de altă parte, echivocitatea păcatului, necesitatea lui de a-și da o aparență a binelui⁵⁰.

Și Cuviosul Nichita Stithatul oferă detalii semnificative cu privire la înțelesurile înalte ale celor doi pomi. Întorcându-se la faptul că prima parte a poruncii reprezenta un singular, iar cea de-a doua parte un plural, acesta afirmă că acest cuvânt arată *caracterul îndoit al firii și alcătuirii omului; și la fel al puterii sufletului lui [...]* De aceea, omul fiind îndoit și având sufletul compus din fire rațională și nerațională, Dumnezeu îi dă și El o poruncă îndoită. Pe de o parte îi poruncește să se împărtășească de o hrană mai bună și nemuritoare [...]. Pe de altă parte, îl ferește de amintitul pom al simțirii, ca nu cumva gustând prin el din cele dulci ale vieții acestuia să se umple de durere, căzând printr-o astfel de gustare de la ospățul și bucuria dumnezeiască⁵¹. Poate fi lesne observat că fiecare pom reprezintă o anumită cale pe care omul o poate urma. Cea a sufletului în drumul lui firesc spre cele dumnezeiești și cea a trupului în căutarea lui, prin simțuri, a plăcerii, prin evitarea durerii. Cei doi pomi apar aici mai mult sub aspectul roadelor pe care aceștia le pot aduce. Aspectul acesta al alegerii este dezvoltat de Cuviosul Nichita Stithatul. Sufletul poate alege un scop care aduce o plăcere bună și necesară firii, căutând poate hrană pentru trup și veșminte sau împreunare naturală și legiuită, aceasta fiind cunoștința binelui. Dar acest scop își are limitele sale bine fixate, delimitate de saturare și nesaturare, de lăcomie și rea întrebuințare, de împreunările legiuite naturale și cele contrare firii și destrăbălări, reprezentând cunoștința răului. Arătând că aceste lucruri necesare unei vieți firești – dar atât de vulnerabile datorită posibilităților spre rău pe care le oferă prin depășirea unor limite – sunt accesibile prin simțire, Cuviosul Nichita Stithatul ajunge să vorbească despre o cunoștință îmbinată a binelui și a răului prin simțire, cunoștință prin care moare omul când se împărtășește de ele, concluzionând că, pe drept cuvânt a oprit Scriptura împărtășirea de pomul simțirii⁵². Urmându-l pe părintele său – Sfântul Simeon Noul Teolog⁵³, Cuviosul Nichita Stithatul vorbește despre o dublă înțelegere a Edenului: despre raiul cel din afară, văzut și cunoscut prin simțuri⁵⁴, care ni se deschide prin contemplarea rațiunilor dumnezeiești ale lucrurilor, și despre cel din lăuntrul nostru, cel cunoscut cu mintea, care

⁵⁰ *Ibidem*, p. 8.

⁵¹ Cuv. Nichita Stithatul, *Vederea duhovnicească a raiului*, în *Filocalia*..., vol. VI, pp. 355-356.

⁵² *Ibidem*, p. 25.

⁵³ Sf. Simeon Noul Teolog, *Discursuri teologice și etice*, trad. de Ioan Ică Jr., Edit. Deisis, Sibiu, 1998, p. 118.

⁵⁴ Aici se face referire la întreaga zidire, cea văzută și simțită, adică pământul, cerul și cele din ele, acestea fiind create ca un mare rai tuturor oamenilor, înainte de raiul sădit în Eden – vezi Cuv. Nichita Stithatul, *Vederea duhovnicească a raiului*, în *Filocalia*..., vol. VI, p. 318.

ni se deschide prin virtuți. Așa cum am arătat și când am vorbit despre starea primordială, scriitorul filocalic amintit scrie că Dumnezeu cunoscând dinainte fapta lui Adam, prin care avea să i se închidă raiul dumnezeiesc, a pregătit de mai-nainte și pentru noi, cei ce aveam să ne naștem din acela (Adam – *n.n.*), ca pe un ospăț fără sfârșit, această lume văzută ca pe un al doilea rai, nu mai mare ca acela în ce privește mărimea harului, dar plin de toată puțința de a fi contemplat și de a produce desfătare⁵⁵. Vorbind mai întâi de raiul cel sensibil, Cuviosul Nichita Stithatul spune că în mijlocul acestuia a fost sădit pomul vieții care este Dumnezeu Însuși, Făcătorul tuturor, precum s-a scris: *Dumnezeu în mijlocul ei și nu se va clătina* (Ps. XLV, 5). Iar pomul cunoștinței sau al cunoștinței binelui și răului este firea noastră și alcătuirea omului⁵⁶. Același autor filocalic, referindu-se la *cunoștința binelui și a răului*, spune: *împărțășirea de acest pom al contemplației se numește cunoștința binelui și a răului în înțelesul următor. Întâi, pentru că celor desăvârșiți le dăruiește puterea cunoașterii tuturor lucrurilor văzute și nevăzute, omenești și dumnezeiești. Căci e o putere ce robește toată mintea ascultării lui Hristos (2 Cor 10, 5); și aceștia pot culege cu evlavie rod bun nu numai din contemplarea celor bune, ci și a celor contrarii. Dar în gustarea acestui rod se ascunde pentru cei ce se împărțășesc din el o putere îndoită, adică un folos și o pagubă, după deprinderea lăuntrică ce stăpânește în fiecare. Celui ce se împărțășește i se face pricină de viață când se supune legii care-l robește (lui Hristos). Așa, de pildă, dacă vede cineva chipul frumos al unei femei desfrânate și de moravuri ușoare, iar văzând-o preamărește îndată pe Dumnezeu și dă slavă Lui, el a cunoscut în ființa ei coruptă frumusețea întocmită de El în așa fel, că contemplarea ei îl duce până la străpungerea inimii și-l face să înainteze până la iubirea lui Dumnezeu care a zidit-o pe ea, ba chiar intră în convorbire cu ea. Iar prin aceasta preschimbă reaua ei deprindere în deprinderea virtuții și prin pocăință o aduce la Hristos, făcând-o din necurată curată prin învățătura cuvântului și unind-o ca pe o mireasă fecioară cu Hristos pe cea care era înainte o desfrânată (2 Cor 11, 1). Așa a făcut acel dumnezeiesc părinte Nonu, care a înfățișat lui Hristos pe fericita Pelaghia, mai înainte desfrânată, ca pe o fecioară curată*⁵⁷. Cuviosul Nichita arată astfel că pomul cunoștinței binelui și răului este simțirea aplicată lumii sensibile sau trupului. Omul putea contempla lucrurile sensibile fără pericol, printr-o simțire călăuzită de minte, căci celor ce au ajuns cu timpul la deprinderea statomică a virtuții, ea nu le este și nu li se face abatere de la bine, ca unora ce au pășit cu tărie în contemplația dumnezeiască. Privirea lucrurilor sensibile, cu o simțire necălăuzită încă de o astfel de minte întărită, era periculoasă, din pricina lipsei lor de tărie în stăruirea în bine⁵⁸, deoarece această contemplare poate atrage și răpi spre ea pe cel lipsit de tărie și-l poate împinge la gânduri, mișcări și preocupări necuviincioase. De aceea trebuia să crească mai întâi la capacitatea de a privi cu o simțire călăuzită de mintea înduhovnicită. Mai pe urmă continuă: *Dar să vorbim și despre raiul dumnezeiesc, și cunoscut cu mintea,*

⁵⁵ Cuv. Nichita Stithatul, *op. cit.*, p. 319.

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 331.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 321.

sădit în zidirea nevăzută a sufletelor noastre, să arătăm care sunt plantele dumnezeiești sădite în el și care este lucrarea noastră în aceasta. Despre acestea n-am aflat să fi scris nici unul din dumnezeieștii părinți de odinioară⁵⁹. Această nouă explicație este adresată celor ce au lucrat în el (în raiul dumnezeiesc – *n.n.*) și au păzit porunca sau, după ce au căzut, au reluat lucrarea în el și paza lui⁶⁰. Întâlnim aici o idee a Sfântului Maxim Mărturisitorul care precizează că omul este nu lumea mică, ci lumea mare, pentru că el cuprinde lumea văzută în sine prin cugetare. Deci în această lume mare sădește Dumnezeu un alt rai dumnezeiesc, mult superior celui ce cade sub simțuri, ca unul ce este împodobit cu plante veșnic nemuritoare și pururi verzi și luminat de Soarele dreptății. În acest rai a sădit Dumnezeu pomul vieții și pomul cunoștinței binelui și răului. Iar pomul vieții este Sfântul Duh, Care sălășluiește în omul credincios, după cum spune Pavel: *Nu știți că trupurile voastre sunt templul Sfântului Duh, Care locuiește în voi?* (I Cor VI, 19; Rom VIII, 11). Iar pomul cunoștinței binelui și răului este simțirea, care produce două roduri contrare între ele, îndoite la rândul lor ele înseși prin fire⁶¹. Rodurile celor două feluri de pomi ai raiului cunoscute cu mintea (inteligibil) sunt plăcerea și durerea. Dintre acestea, fiecare se împarte iarăși în două. Prima este fie din trebuință naturală și necesară, fie din voluptate și trecerea măsurii. A doua este fie din temere și întristare, fie din nevoințe și osteneli duhovnicești⁶². În această doctrină, Cuviosul Nichita Stithatul este tributar Sfântului Maxim Mărturisitorul⁶³, de la care de fapt a și preluat-o.

Cei doi pomi au fost înțeleși ca având și o semnificație simbolică. Mai întâi, pomul vieții este Dumnezeu, Făcătorul tuturor. Acest lucru l-au dedus Părinții din faptul că porunca folosește cuvintele *din tot pomul*, acest tot fiind Dumnezeu, căci El a creat toate, El este *tot*, *El care a și adus la existență totul din nimic*⁶⁴. Sfântul Ioan Damaschin spune, arătând hrana spirituală deosebită pe care acest pom o oferea: [...] *acest pom avea o energie dătătoare de viață, că aceasta este ceea ce Dumnezeu a numit «tot pomul», zicând: «Din tot pomul care este în paradis, veți mânca».* Dumnezeu este totul, în El și prin El se ține totul. Pomul cunoștinței binelui și a răului, pe de altă parte, reprezintă firea noastră și alcătuirea omului⁶⁵. Pomul vieții din mijlocul raiului oferea hrana nemuririi. De fapt aceasta era încercarea impusă lui Adam, pentru a se hrăni din Dumnezeu, pentru a atinge în mod liber îndumnezeirea. Și Adam n-a făcut-o.

Sfântul Grigorie de Nyssa atrage atenția asupra faptului uimitor că tot în mijlocul raiului era și acest pom, pomul vieții. Într-adevăr, Sfânta Scriptură ne arată că în mijlocul grădinii paradisiace, Dumnezeu a sădit pomul *cunoștinței binelui și răului* și pomul numit *pomul vieții*, căruia îi conferă aceeași centralitate spațială. Aceasta înseamnă că ambii se aflau în același punct central, căci nu pot fi două puncte centrale. Aceasta

⁵⁹ *Ibidem*, p. 322.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ *Ibidem*, p. 323.

⁶² *Ibidem*, p. 324.

⁶³ Sf. Maxim Mărturisitorul, *op. cit.*, p. 149.

⁶⁴ Cuv. Nichita Stithatul, *op. cit.*, p. 347.

⁶⁵ Sf. Ioan Damaschin, *op. cit.*, pp. 67-70.

poate să însemne că aceeași lume, sesizată exclusiv prin simțuri și prin rațiunea pusă în slujba simțurilor, este un izvor al binelui care nu e bine; dar sesizată în semnificația ei de o rațiune mai adânc văzătoare, care, dimpotrivă, ia simțirea în slujba ei, e un izvor al vieții. Deci pomul vieții este fie aceeași lume sesizată prin minte, fie Dumnezeu care se vede prin lumea astfel sesizată. Un pom al vieții e orice persoană a altuia, care este sursa vieții mele, prin iubirea ei față de mine; iar Pomul Vieții prin excelență și atotcuprinzător e Persoana absolută, ca sursă a iubirii nesfârșite față de toți și a iubirii tuturor persoanelor între ele⁶⁶.

Unii dintre Sfinții Părinți acordă celor doi pomi o semnificație mistică. Aceasta nu contrazice cele relatate anterior, ci dimpotrivă, le încununează, căci este mai presus de ele. Astfel, cei doi pomi ar reprezenta două căi ale contemplației: contemplația naturală și teologia mistică. *Teologia tainică este pomul vieții, căci are ca rod dătător de viață și de nemurire credința în Sfânta Treime, care se naște în suflet în afară de orice rațiune și simțire; căci Sfânta Treime nu se cunoaște nici prin rațiune, nici prin simțire, ci numai prin credință neîndoieinică și din inimă. Un alt rod al ei este înțelegerea drept credincioasă a întrupării Celui Unuia-Născut*⁶⁷. Sfântul Ioan Damaschin precizează că se poate ca prin pomul vieții să se înțeleagă cunoștința dumnezeiască, care se capătă din toate cele sensibile, și înălțarea prin ele la făcătorul, creatorul și cauza tuturor. Pentru aceasta l-a numit și tot pomul, indicând prin aceste cuvinte desăvârșirea, nedespărțirea, care poartă în sine singura participare la bine⁶⁸. În felul acesta s-ar explica și căderea primilor oameni. Ei nu erau pregătiți duhovnicește să recurgă la o astfel de contemplație, la o astfel de hrană spirituală, deoarece ea este bună pentru cei desăvârșiți, pentru cei ce s-au fixat în contemplația dumnezeiască, pentru că ea vestește prin ea însăși măreția Creatorului. Acest tip de contemplație este periculoasă pentru cei tineri, care sunt mai lacomi cu pofta. Aceștia, nefiind fixați în contemplarea singurului bine, grija propriului corp îi atrage și îi smulge spre ea⁶⁹.

Dacă strămoșii noștri se împărtășeau de pom făcând ascultare de Hristos, li se făcea pricină de viață, căci celor desăvârșiți, împărtășirea de acest pom dumnezeiesc al contemplației le dăruiește o astfel de putere (a cunoașterii tuturor lucrurilor văzute și nevăzute, omenești și dumnezeiești), când se împărtășesc de ea la vremea potrivită pornind de la lucrurile dumnezeiești și omenești, ba chiar de la cele contrare acestora. Dar celor nedesăvârșiți și nedeprinși în cele dumnezeiești și lipsiți de cercarea trebuincioasă pentru împărtășirea de ea, li se face pricină a cunoștinței contrare a răului, chiar când pornesc de la cauzele dumnezeiești și bune⁷⁰. Consecvență cu această părere este și interpretarea Sfântului Maxim Mărturisitorul care învață că zidirea celor văzute s-a numit pom al cunoștinței binelui și răului, deoarece are și rațiuni duhovnicești care

⁶⁶ Preot Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*..., p. 326.

⁶⁷ Cuv. Nichita Stithatul, *op. cit.*, p. 358-359.

⁶⁸ Sf. Ioan Damaschin, *op. cit.*, p. 69.

⁶⁹ *Ibidem*.

⁷⁰ Cuv. Nichita Stithatul, *op. cit.*, p. 332.

nutresc mintea, dar și o putere naturală care desfată simțirea, dar pervertește mintea. Contemplată duhovnicește, ea oferă cunoștința binelui, însă celor care se împărtășesc de ea trupește li se face dascăl al patimilor, făcându-i să uite de cele dumnezeiești. De aceea Dumnezeu i-a interzis-o omului, a amânat pentru o vreme împărtășirea de ea, neoprindu-l veșnic de la aceasta, pentru ca omul, cunoscându-și cauza sa și prin comuniunea în har și prefăcând nemurirea dată lui după har în nepătimire și neschimbabilitate, să privească, fără să se vatăme, făpturile lui Dumnezeu și să primească cunoștința lor ca Dumnezeu, având după har, aceeași cunoștință a lucrurilor ca Dumnezeu, datorită prefacerii minții și simțirii prin îndumnezeire⁷¹.

Dacă respectau porunca, primii oameni se puteau înălța treptat la un grad de desăvârșire atât de înalt, încât să nu mai poată păcătui niciodată. Părintele Profesor Dumitru Stăniloae, referindu-se la interpretarea de mai sus a Sfântului Maxim Mărturisitorul, afirmă : *Deci îndumnezeirea nu exclude cunoașterea făpturilor. Dar atunci omul le cunoaște fără patimă, ca Dumnezeu și în Dumnezeu, nu cu patimă, adică cu uitarea lui Dumnezeu. Toate își au vremea lor ca să se cunoască și să se săvârșească cum se cuvine, trebuind să aștepte creșterea omului la înălțimea lor. Pomul cunoștinței binelui și răului (sau lumea), ca sădit tot de Dumnezeu, nu era ceva rău în sine. Dar omul nu era crescut la starea în care îl putea privi în mod just și neprimejdios. Deci interzicerea atingerii de el era o amânare, nu o oprire veșnică [...] Răul nu se identifică cu ipostasul vreunei realități, care vine și dintr-o intrare a omului în relație cu un lucru înainte de-a fi crescut la capacitatea unei relații juste*⁷².

Sfânta Scriptură și Sfinții Părinți numesc pomul acesta *pomul cunoștinței binelui și răului* nu pentru că ar fi avut într-adevăr puterea de a împărtăși protopărinților noștri o cunoștință care le-ar fi fost străină, ci doar pentru că, *gustând din fructele sale, puteau să cunoască din experiență, și au cunoscut în realitate, deosebirea care există între binele din care căzuseră, și răul în care căzuseră*⁷³. Nu fructele pomului prin ele însele aveau proprietatea de a pricinui moartea, ci nesocotirea poruncii dumnezeiești de a nu mânca din ele, a avut acest efect. Gustând din pomul cunoștinței binelui și răului, omul a cunoscut prin experiență proprie ce este bine și ce este rău. De aceea s-a și numit acest pom în felul acesta⁷⁴. O explicare în sensul acesta a pomului din paradis, dă Sfântul Ilarie de Poitiers: *Astfel, tot ce a spus despre pomul în care se crede că a fost știința binelui și a răului și de fructul aceluia [...] precum și de Adam, că gustând din pom s-ar fi făcut Dumnezeu, a spus, contrar obiceiului de grăire, spre rușinarea neascultării aceloră, care au crezut diavolului împotriva vieții lor. Deci a numit bun un pom care nu era bun [...] într-un sens ironic [...] Astfel pomul acela n-a avut, în gustul fructului său, puterea de a împărtăși binele și răul, ci pentru că diavolul, voind să ducă la gustare pe Eva și prin ea pe Adam, ca să o poată îndemna la aceasta cât mai ușor, a mințit,*

⁷¹ Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*..., p. 32.

⁷² Pr.Prof.Dr. Dumitru Stăniloae, notă explicativă, nr. 2, în *Filocalia*..., vol. III, p. 32-33.

⁷³ Fer. Augustin, *De civitate Dei*, XIV, 17.

⁷⁴ Pr. Ioan Mihălcescu, *op. cit.*, p. 129.

că în fructul arborelui acela ar fi binele și răul sau că, dacă ar gusta din el, ar deveni dumnezei; iar Eva a crezut...⁷⁵. Arborele acesta nu putea fi rău și dăunător omului, prin natura sa, dimpotrivă, era bun ca și restul creației lui Dumnezeu, căci neascultarea avea moartea în ea, nu pomul. La fel și Sfântul Ioan Damaschin spune că: *Pomul nu a născut moartea, fiindcă Dumnezeu nu a creat moartea; dar moartea a fost urmarea neascultării*⁷⁶. El a fost ales doar ca mijloc de încercare, acesta fiind singurul motiv al opririi omului de a-l întrebuința, cel puțin momentan, căci acest pom nu a avut vreo anumită putere spirituală.

Căderea omului în păcat s-a petrecut prin mănecarea din pomul neascultării. Acest pom nu a fost unul mitologic, ci profund real, dar nu a fost sădit de Dumnezeu ca tentație pentru om de a cădea în păcat, ci pentru ca omul să se întărească în practicarea virtuții. Aceasta o arată Sfântul Grigorie de Nazianz când spune că pomul cunoștinței *nu a fost sădit cu vreun gând rău de la început și nu din vreo invidie oarecare a fost oprită atingerea fructelor sale; din contra, era sănătos pentru cel ce mânca din ele la timpul cuvenit, căci pomul acesta era contemplarea la care erau chemați, fără a se primejdui, numai aceia care sunt întăriți prin experiență; dar era nesănătos pentru oamenii simpli încă și necumpătați în dorințele lor, așa cum o hrană care poate fi vătămătoare celor plâpânzi cu stomac slab și cărora le trebuie lapte*⁷⁷.

Deci, pomul cunoștinței a fost o încercare, o ispitire și un exercițiu al ascultării și neascultării vieții, iar pomul vieții era un pom care avea o energie dătătoare de viață sau din care puteau să mănânce numai cei care erau vrednici de viață și nesupuși morții⁷⁸.

Părintele Stăniloae arată că este mult mai importantă semnificația spirituală a gustării din acest pom, care presupune o semnificație spirituală a pomului însuși. Lămurirea semnificației spirituale a pomului ne va ajuta să înțelegem mai bine în ce a constat păcatul gustării din el, ce-a însemnat această gustare, pe lângă neascultare. Mai întâi, chiar prin materialitatea obiectului în legătură cu care s-a produs căderea, se exprimă o semnificație de ordin spiritual: prin ea se indică o aplecare a omului spre cele simțuale și materiale, într-un act de neascultare de Dumnezeu. Cele materiale ne-au fost îngăduite de Dumnezeu, dar gustarea lor trebuie să se facă în limitele rânduite de El, fără să uităm de El. Gustarea protopărinților din pomul oprit indică însă o alipire dezordonată, în afară de limitele *îngăduite de Dumnezeu*, de cele materiale, o cufundare exclusivă a omului în ele. Omului i se pare că plăcerea celor sensibile, pe care o gustă, sau cele sensibile înseși constituie adevăratul bine. Și ținând seama de această părere viitoare a omului, Dumnezeu numește cu anticipație pomul din care va gusta el,

⁷⁵ Sf. Ilarie de Poitiers, *Comment. In genesim*, la I. Pitra, *Spicilegium Sanctorum Patrum*, tom. I, Paris, 1842, p. 162 apud Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Doctrina ortodoxă și catolică despre păcatul strămoșesc...*, p. 7.

⁷⁶ Sf. Ioan Damaschin, *Omilie la Sămbăta Mare. 10*, apud Alexandros Kalimiros, *Sfinții Părinți despre originile și destinul omului și cosmosului*, traducere și postfață de Prof. Ioan Ică, Deisis, Sibiu, 1998, p. 106.

⁷⁷ Sf. Grigorie Teologul, *Civântarea a XXXVIII: La Arătarea lui Dumnezeu sau la Nașterea Mântuitorului*, traducere și note de Pr. Dr. Gh. Tilea, în rev. *Glasul Bisericii*, anul XXI (1962), nr. 1-2, p. 19.

⁷⁸ Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica...*, p. 68.

în sens ironic, pom al cunoștinței binelui și răului⁷⁹. Dar, Dumnezeu nu Se comportă pasiv în fața căderii lor: ei sunt scoși de la pomul vieții și printr-o retragere a acestui pom de la posibilitatea lor de vedere. Lumea devine netransparentă și producătoare de moarte și de corupție nu numai prin fapta oamenilor, ci și prin actul lui Dumnezeu, Care-Și retrage unele energii ale Lui din ea. Faptul că se spune că pomul vieții a rămas undeva de unde oamenii au fost scoși înseamnă poate că lumea a rămas în sine un potențial pom al vieții, a rămas potențial transparentă, dar oamenii au căzut de la această cunoaștere a ei. Ei n-au mai văzut lumea ca *grădină*, ca rai al deplinătății vieții, prin care *umbla Dumnezeu*; ei n-au mai văzut lumea în semnificația ei deschisă infinitului personal al lui Dumnezeu. E semnificativ că sfinții, care prin Hristos s-au ridicat peste alipirea exclusivă la creație, văd în ea reliefuri și dimensiuni ascunse pentru cei ce nu știu decât de lume⁸⁰.

Ispitirea diavolului și căderea primilor oameni în păcat

Adam și Eva au fost influențați de propunerea răuvoitoare a diavolului, care s-a îmbrăcat în șarpe, ca să nu fie descoperit, și i-a făcut să tindă spre o îndumnezeire mai înaltă decât cea pe care o aveau, să ajungă fără efort moral la asemănarea cu Dumnezeu, fără ajutorul Acestuia, clevetindu-l chiar pe Dumnezeu. Înconjurați de tot binele și de toată frumusețea, ei au alungat adevăratul bine pentru lucruri care erau străine naturii lor în starea primară. Dumnezeu le-a dat voință liberă pentru ca să fie capabili de recunoștință față de Creator, dar ei au folosit această voință liberă spre neascultarea poruncii Sale. Astfel, primii oameni au călcat cu voie liberă și cu deplină știință porunca lui Dumnezeu, pierzând astfel darurile paradisiace din pricina mândriei, a neascultării, a lăcomiei, a nesupunerii, a nerecunoștinței. Călcând porunca și gustând din pom, omul a căzut din harul dumnezeiesc și a cunoscut binele din care a căzut și răul în care s-a prăbușit. Deși Sfinții Părinți numesc pe diavol *ispititor*, *părinte al păcatului* și *mijlocitorul și pricinuitorul morții*, ei nu îi absolvă pe protopărinții noștri de vinovăția căderii. Dumnezeu îl prezintă pe șarpe ca întrupare a vicleniei și a sinuozității satanei. Invidia pe fericirea omului l-a făcut pe demon să-l ispitească. Acesta căzuse din starea de fericire și de tot binele și acum nu suporta gândul că o altă ființă, o altă creatură a lui Dumnezeu, se poate bucura numai de fericire și desăvârșire. El nu putea accepta binele, pentru că acesta îl tulbura chiar și prin simpla sa prezență. Ispita pusă înainte de diavol cuprinde aceleași lucruri pe care noi, oamenii cei căzuți, le cunoaștem din propria luptă cu păcatul.

Oamenii au fost făcuți, într-adevăr, spre a fi dumnezei și fii ai Celui preînalt (Ps 81,6), știind că din Rai urmau să se mute la o stare mai bună. Diavolul, șerpuitor în purtări, tare în vicleșuguri și cu ochi ademenitori, pizmuind fericirea lor, le-a spus primilor oameni: *Veți fi ca Dumnezeu* (Fac 3, 5), și în aceasta consta ispita și strategia

⁷⁹ Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Doctrina ortodoxă și catolică despre păcatul strămoșesc*..., p. 4.

⁸⁰ Preot Prof.Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*..., p. 327.

lui. Căci Adam avea menirea de a deveni Dumnezeu, dar prin participare la Dumnezeu Însuși, în El și prin El, și nu fără El. Șarpele, care nu este altceva decât forma deghețată a diavolului, le-a propus protopărinților că vor deveni *ca Dumnezeu*, adică alți dumnezei, într-un mod independent de Dumnezeu; să fie dumnezei fără Dumnezeu. Adam, cedând amăgirilor demonului, care s-a servit pentru scopul său de șarpe, a consimțit astfel să devină dumnezeu prin el însuși, să se autoîndumnezeiască, și în aceasta constă păcatul său. Nu s-a gândit nici o clipă că prin aceasta își contrazice, de fapt, condiția lui de făptură. Afirmarea autonomiei sale absolute și a voinței de a-I lua locul Creatorului, sau de a înălța înaintea lui un alt dumnezeu constituia negarea, respingerea lui Dumnezeu, căreia îi urmează inevitabil căderea cu toate consecințele ei, căci orice tentativă de a te socoti egal cu Dumnezeu este sortită eșecului.

Mai întâi de toate, diavolul pune înainte nu un lucru vădit rău, ci un lucru care pare bun și adevărat, căci răul nu poate cuceri prin el însuși. Privitor la aceasta, Părintele Stăniloae prezintă acel fruct ca fiind *amestecat, pentru că răul nu se arată gol de sine, după natura sa. Altfel, răutatea ar fi ineficăce dacă nu s-ar colora în nici un bine prin care să atragă spre poftirea ei pe cel amăgit. Deci firea răului este amestecată, având în adânc pierzania, ca pe un vicleșug ascuns, iar în amăgirea de la arătare înfățișând un oarecare chip al binelui. Culoarea frumoasă a argintului pare bună iubitorului de arginți; dar iubirea de arginți devine rădăcina tuturor re-lor [...]. Așa e cu toate păcatele [...] Nu e nici absolut rău, deoarece se învâluie în floarea binelui, nici pur bine, deoarece sub el se ascunde răul [...] De aceea, arătând șarpele fructul rău al păcatului, nu a arătat vederii răul în natura ce o avea; căci nu s-ar fi lăsat omul ispitit de răul vădit. Ci înfrumusețându-l la arătare cu o vedere atrăgătoare și vrăjind gustul cu o plăcere pentru simțire, i s-a părut femeii acceptabil [...] și luând, a mâncat. Iar mâncarea a devenit maica morții pentru oameni*⁸¹. În altă parte, Părintele Stăniloae precizează: *Diavolul a amăgit pe protopărinți mai mult prin închipuirea plăcerii ce o vor avea gustând din pom. În afară de aceasta, i-a ispitit cu închipuirea independenței, stărnită în ei. Astfel, se poate spune că în legătură cu un obiect material, căderea a fost totodată un act spiritual. Pe om l-a ispitit, pe lângă perspectiva unei plăceri simțuale, perspectiva mincinoasă a îndumnezeirii sale, a totalei independențe de Dumnezeu; dar aceasta a fost provocată de pofa simțuală. «Diavolul – zice Sfântul Ilarie – a amăgit pe Eva cu acel fel de păcat, prin care a meritat să cadă și el din cer, adică prin aroganță»*⁸². Satana s-a folosit de un instinct pus în om, ispitindu-l să-și lase simțul singur, să se desfășoare în toate virtualitățile ei, în loc să se lase actualizată treptat de spirit, iar spiritul să nu crească treptat sub călăuzirea lui Dumnezeu, așa cum era firesc⁸³.

⁸¹ Sf. Grigorie de Nyssa, *De hominis opicio*. P.G., col. 200 apud Preot Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă...*, p. 322.

⁸² Sf. Ilarie de Poitiers, *In Cant. Cantic. XII*; P. G., 44, 1021 BC apud Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Doctrina ortodoxă și catolică despre păcatul strămoșesc...*, pp. 8-9.

⁸³ Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Doctrina ortodoxă și catolică despre păcatul strămoșesc...*, p. 12.

Deci l-a amăgit pe om atât cu pofta trupului, cât și cu mândria spiritului. Dacă șarpele ar fi încurajat numai simțirea, sau dorința de plăcere trupească, poate că n-ar fi reușit s-o ducă pe aceasta la păcat. Dar în același timp, duhul rău îi slăbește spiritul, trezind în el mândria, această poftă necurată a spiritului de a fi ca Dumnezeu. Pofa simțirii și pofta spiritului s-au aprins astfel deodată, cu o singură mișcare. Omul nu mănâncă din pom numai pentru a-și satisface pofta simțirii stărnite, ci și pentru a-și satisface ambiția spirituală de a fi ca Dumnezeu. Pofa simțirii trezește ambiția spiritului, sau slăbește legătura lui cu Dumnezeu, și ambiția spiritului dă un sens absolut, spiritual, acestei poște, sporind-o. Păcatul se săvârșește de om în întregime, nu de o parte a lui, și-l afectează în întregime⁸⁴.

Deschiderea porților legii păcatului au făcut-o primii oameni prin încălcarea singurei porunci pe care au primit-o imediat după creație. Adam și Eva au fost influențați de propunerea răuvoitoare a diavolului, care s-a îmbrăcat în șarpe, ca să nu fie descoperit, și i-a făcut să tindă spre o îndumnezeire mai înaltă decât cea pe care o aveau, să ajungă fără efort moral la asemănarea cu Dumnezeu, fără ajutorul Lui, clewetindu-l chiar pe Acesta. Diavolul, mijlocitorul și pricinuitorul morții, șerpuitor în purtări și tare în vicleșuguri [...] s-a îmbrăcat în șarpele cel viclean în raiul lui Dumnezeu de odinioară, fără să se facă el însuși șarpe (căci nici nu putea decât prin nălucire, de care a socotit atunci că trebuie să se folosească, temându-se să nu fie descoperit). Necutezând să înceapă o convorbire deschisă, alege pe cea vicleană, și anume pe aceea prin care se putea ascunde mai bine. Aceasta pentru ca arătându-se ca prieten să strecoare pe nevăzute îndemnurile cele mai rușinoase și prin convorbirea străină (căci nu era șarpele sensibil cuvântător, nici nu se arătase înainte că poate să vorbească) să scoată din minți pe cea care asculta și s-o atragă la sine, și să o facă roabă ușor de manevrat de uneltirile sale. Dezarmând-o astfel îndată, a făcut-o să se supună celor rele și să slujească acelor peste care primise cu dreptate puterea să împărătească, cu ceea ce singură fusese cinstită de mâna și de cuvântul lui Dumnezeu dintre toate cele ce viețuiesc în lumea supusă simțurilor și fusese făcută după chipul Ziditorului. Iar Dumnezeu îngăduie aceasta, ca văzând omul sfatul la care este îmbiat de cel rău (căci cu cât mai rău este șarpele decât omul!) să înțeleagă limpede că nu este folositor, și să se împotrivescă supunerii față de ceea ce e vădit mai rău, și să păzească credința către Ziditor, împlinind porunca Lui. Și așa să se facă cu ușurință biruitor al celui ce a căzut de la adevărata viață, să primească cu dreptate nemurirea fericită, și să rămână viețuind după Dumnezeu în veci⁸⁵. Dezbinaătorul diavol își da toată silința să ne amăgească și să ne lipsească de ceea ce nădăjduiam, prin sfaturi zise bune și prin aprinderea poștei noastre după o îndumnezeire mai înaltă decât cea pe care o aveam, clewetind, începătorul răutății, justetea poruncii lui Dumnezeu⁸⁶.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 10.

⁸⁵ Sf. Grigorie Palama, *op. cit.*, pp. 447-448.

⁸⁶ Calist Catafygiotul, *Despre unirea dumnezeiască și viața contemplativă*, cap. 76, în *Filocalia*..., vol. VIII, p. 455.

Diavolul, care înainte de a cădea din cer fusese înger luminat, îl pizmuia pe om pentru că acesta, păzind și lucrând poruncile, ar fi ajuns la fericirea pe care o avusese el mai înainte și din care căzuse. Violența nefărtatului va consta atunci în a-l convinge pe om să abandoneze acest statut de intimitate cu Dumnezeu, deci în a-l face să se pervertească, așa cum a făcut el însuși. El este cel care-l ispitește pe om prin gura șarpelui. Diavolul le propune oamenilor să ajungă ca Dumnezeu, într-un timp scurt, mai repede decât ar fi ajuns pe calea dorită de Dumnezeu, dar fără ajutorul lui Dumnezeu. Demonul nu s-a arătat el însuși, ci le-a vorbit prin gura șarpelui, pe care oamenii îl considerau un animal înțelept. Nu le-a arătat această călcare a poruncii ca fiind ceva rău, ci a ascuns-o sub aparența binelui: oamenii aveau să ajungă la același scop pentru care fuseseră creați – dumnezei – dar fără Dumnezeu.

Cu toate acestea, Adam însuși este responsabil pentru propria sa cădere. De ce? Pentru că el a râvnit în sine să ajungă dumnezeu, chiar dacă asta însemna să o facă fără El. Dacă dragostea lui Adam pentru Dumnezeu ar fi fost mai puternică, cu siguranță nu s-ar fi poticnit și nu ar fi ascultat șoapta diavolului. Acesta le-a promis că vor cunoaște binele și răul, iar ei, prin călcarea poruncii, au pierdut harul lui Dumnezeu. Căderea oamenilor de la Dumnezeu a constat formal într-un act de neascultare. Prin însuși acest act s-au rupt din interior de Dumnezeu, de dialogul pozitiv cu El.

Înconjurați de tot binele și de toată frumusețea, ei au alungat adevăratul bine pentru lucruri care erau străine naturii lor în starea primară. Dumnezeu le-a dat voință liberă pentru ca să fie capabili de recunoștință față de Creator, dar ei au folosit această voință liberă spre neascultarea poruncii lui Dumnezeu. Astfel, primii oameni au călcat cu voie liberă și cu deplină știință porunca lui Dumnezeu, pierzând astfel darurile paradisiace din pricina mândriei, a neascultării, a lăcomiei, a nesupunerii, a nerecunoștinței. Ar fi trebuit ca, *fie prin dorul de a trăi sădit de El în noi (căci de ce ne-a făcut vii, dacă n-ar fi iubit aceasta în chip deosebit?), fie că prin cunoștința că Acela știe mai bine ce ne folosește (căci cum n-ar ști aceasta neasemănat mai mult Domnul cunoștinței, Care ne-a împărtășit nouă cunoștința?), fie prin frica de stăpânirea Lui atotputernică*⁸⁷, să nu fi nesocotit porunca și sfatul lui Dumnezeu. Adam putea să se folosească de simțire, că nu în zadar era îmbrăcat în trup, dar nu trebuia să se desfăteze cu cele sensibile, ci, privind prin simțire frumusețea fapturilor, trebuia să se înalțe spre cauza lor și să se desfăteze de El cu uimire. El avea două căi pentru a se minuna de Făcător și nu trebuia să se lipească de cele sensibile și să se minuneze de ele și nu de Făcător, părăsind frumusețea inteligibilă⁸⁸. Chiar când păcatul se arată ca o preocupare excesivă de cele sensibile, el are totuși o implicație spirituală, fiind o abdicare a spiritului de la rolul lui conducător⁸⁹. Este adevărat că ispita spre păcat i-a venit omului din afară, dar el avea posibilitatea să-i reziste, neexistând nici o stringență; era vorba doar de ascultarea po-

⁸⁷ Sf. Grigorie Palama, *Tomul Aghioritic*, cap. 48, în *Filocalia*..., vol. VII, p. 452.

⁸⁸ Teodor al Edesiei, *Cuvânt despre contemplație*, în *Filocalia*..., vol. IV, Edit. Humanitas, București, 2000, pp. 235-236.

⁸⁹ Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Doctrina ortodoxă și catolică despre păcatul strămoșesc*..., p. 5.

runcii directe primite de la Dumnezeu, Care pentru neascultare îi pune în perspectivă moartea. N-a rezistat însă, din cauza trufiei care încolțise în sufletul său, dorind a fi independent, asemenea lui Dumnezeu. De aceea, pe drept cuvânt se spune: *Începutul păcatului este trufia (Înțelepciunea lui Isus, fiul lui Sirah 10, 15)*. Este surprinzător faptul că Eva s-a lăsat amăgită și a gustat tocmai din acest fruct, care îi fusese oprit, deși în rai Dumnezeu făcuse: *să răsară din pământ tot soiul de pomi, plăcuți la vedere și cu roade bune de mâncat (Fac 2, 9)*. Toți Sfinții Părinți sunt de acord în a stabili cauza păcatului în voința omenească, în libertatea sa. Căderea firii este urmarea nemijlocită a liberei determinări a omului. Cu privire la cădere, Părintele Stăniloae spune că *un element al căderii este neascultarea, altul gustarea din pomul oprit al cunoștinței binelui și răului. Deși neascultarea și gustarea se produc deodată, gustarea se adaugă totuși ca un element deosebit de neascultare. Fiind o materializare a neascultării, gustarea e și împlinirea, dar și urmarea neascultării*⁹⁰. Deci pofta simțuală, ca eliberare a simțualității de spirit, a trebuit să stârnească în spirit mândria, pentru a se putea satisface. De-abia prin mândrie a rupt spiritul din ascultarea de Dumnezeu și l-a aservit sie-și. Actul căderii e prin urmare în același timp un act spiritual și un act simțual⁹¹.

Refuzul efortului ce-l reclamă practica binelui, neglijența, aversiunea față de bine și chiar săturarea de bine, au prilejuit prima cădere. Fiind ocrotit în toate acestea de Dumnezeu și bucurându-se de bunătățile lui, săturându-se repede de toate și oarecum îngâmându-se de sătul, a preferat desfătarea arătată ochilor trupești, în locul frumuseții inteligibile și a pus săturarea stomacului mai presus de bucuriile duhovnicești. Astfel a ajuns îndată afară din rai, afară din petrecerea cea fericită⁹².

Omul, ca și chip al lui Dumnezeu, era destinat să se îndumnezeiască, prin comuniunea cu El și până la comuniunea desăvârșită cu El. Intenția este bună, căci era înscrisă în însăși natura omului aceasta (tendința către îndumnezeire), dar procedura prin care Adam încearcă să se îndumnezeiască este fără Dumnezeu și împotriva Lui. Sfântul Maxim afirmă că greșeala pe care o face omul în Eden, nu este aceea că dorește să devină Dumnezeu, pentru că în realitate aceasta era destinația lui. Eroarea o reprezintă faptul că dorește să ajungă ca Dumnezeu, cunoscând binele și răul fără Dumnezeu și în afara Lui⁹³. Iar hrana necesară creșterii omului în comuniunea cu Dumnezeu, Pomul Vieții este Dumnezeu Însuși, care era și atunci, pâinea care se coboară din cer⁹⁴.

Primul om alege pomul, și nu pe Creatorul său. Preferă darul în locul ascultării de Dăruitor, făcând abstracție de Acesta. Vrea să fie el măsura tuturor lucrurilor, nemulțumindu-se în postura de slujitor ales al lui Dumnezeu și rege al creației. Fără Dumnezeu, Adam nu poate deveni dumnezeu – adică ceea ce afirmă ispititorul (Fac 3, 4-5), dar

⁹⁰ *Ibidem*, pp. 3-4.

⁹¹ *Ibidem*, pp. 10-11.

⁹² Sf. Grigorie de Nyssa, apud Frunză Sandu, *O antropologie mistică - Introducere în gândirea Părintelui Stăniloae*, Edit. Omniscop, Craiova, 1996, p. 99.

⁹³ Panayotis Nellas, *Omul animal îndumnezeit*, studiu introductiv și traducere Diac. Ioan I. Ică jr., Edit. Deisis, Sibiu, 1999, p. 87.

⁹⁴ *Ibidem*.

el va cunoaște binele și răul, ceea ce înseamnă că, până la un punct, ispititorul a avut oarecum dreptate. Dar omul nu poate avea viață în sine, așa cum are Dumnezeu. Nici una dintre creaturi nu o poate avea, prin urmare nici omul. Omul acceptă promisiunea de a deveni Dumnezeu, numai pentru că diavolul îi prezintă o imagine atât de meschină a Dumnezeului adevărat, încât nu mai vrea să stea împreună cu El, ci dorește independența. Invidia și gelozia sunt păcatele celor ce nu mai sunt fiii lui Dumnezeu. Consimțind să devină dumnezeu independent de Dumnezeu, Adam arată că vrea să se lipsească de Dumnezeu, să ducă o viață fără El, să-I ia locul. Ce înseamnă aceasta dacă nu negarea, respingerea lui Dumnezeu? Adam fusese creat să conlucreze prin voința sa proprie la îndumnezeirea sa. El însă se îndepărtează de Dumnezeu prin neascultare și se lipsește de har. Omul nu este om cu adevărat decât atunci când duce viața pentru care a fost creat, viață de comuniune cu Dumnezeu. Toate relele care s-au abătut asupra omului au venit de la această despărțire de Dumnezeu: căci s-a lipsit de bunurile dumnezeiești de care se împărtășise și pe care prin fire le avea în chip desăvârșit⁹⁵. Omul a luat din ființa sa schimbăcioasă criteriu suprem de judecată. Prin porunca lui Dumnezeu se pusese în primul rând niște granițe și niște măsuri în om. Călcând porunca, aceste granițe și măsuri lăuntrice au fost nesocotite. O graniță s-a călcat prin excesul de simțualitate, alta prin mândrie; și amândouă prin neascultare. Astfel s-a produs o rupere de Dumnezeu și o rupere lăuntrică a omului⁹⁶, acesta din urmă ratând prin aceasta destinația lui naturală de îndumnezeire.

Referindu-se la gravitatea păcatului original, Fericitul Augustin spune: *În păcatul acela se află semeție, pentru că omul a preferat a sta în stăpânirea sa proprie decât în stăpânirea lui Dumnezeu; blasfemie contra lui Dumnezeu, pentru că n-a dat lui Dumnezeu încrederea cuvenită; ucidere, pentru că s-a dat pe sine morții; necurăție spirituală, pentru că întregimea cea virginală a spiritului omenesc s-a stricat prin îndemnarea șarpelui; furtişag, pentru că omul și-a împrăștiat fructul cel oprit; avariție, pentru că el poftea mai mult decât avea să ajungă, precum și multe altele ce s-ar mai putea afla în această călcare prin o cugetare atentă. (Enchirid c. 45).* Același autor menționează: *Nici un păcat n-a alterat așa de profund creația cum a făcut-o păcatul original. (Civ. Dei XIV, 12)*⁹⁷.

Păcatul neascultării a fost urmat de acela al nerecunoașterii greșelii săvârșite, căci auzind glasul lui Dumnezeu, Adam și Eva s-au ascuns. Ascunderea demonstrează că celor doi le era teamă de pedeapsa pe care urmau să o primească ca urmare a călcării poruncii. Însă teama lor de Dumnezeu nu s-a concretizat și într-o recunoaștere a greșelii săvârșite. Dimpotrivă, la întrebarea Creatorului: *Adame, unde ești?* (Fac 3, 9), acesta răspunde că *am auzit glasul Tău în rai și m-am temut, căci sunt gol, și m-am ascuns* (v. 10). Pare a fi o încercare de a distra atenția lui Dumnezeu de la păcatul săvârșit,

⁹⁵ Jean-Claude Larchet, *Terapeutică bolilor spirituale...*, p. 5.

⁹⁶ Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Doctrina ortodoxă și catolică...*, p. 13.

⁹⁷ Fer. Augustin apud Musceleanu Ovidiu, *Despre păcatul original*, în rev. *Biserica Ortodoxă Română*, anul XX, nr. 6/1896, p. 568.

încercând să vorbească despre ultimul lucru care s-a întâmplat după cădere: faptul că au auzit glasul lui Dumnezeu. Întrebarea pe care o adresează Dumnezeu are un sens mai profund decât cel ce se lasă descoperit la prima vedere și anume, Dumnezeu îl întreabă pe Adam: *în ce stare ai ajuns?* Sfântul Simeon Noul Teolog vede în această întrebare un îndemn: *Hai, cugetă, nenorocitul, hai, ieși de unde te-ai ascuns! De Mine crezi că te poți ascunde? Spune: am păcătuit!*⁹⁸. Înainte de cădere primii oameni erau goi și nu se rușinau, tocmai pentru că, în conștiința lor, nu exista încă ideea păcatului. Păcatul a dus la observarea goliciunii lor, goliciune care vădea vidul spiritual al celor care căzuseră în păcat. Adam vede că este gol, dar nu-și recunoaște vina și nu se căiește de greșeala care l-a dezbrăcat de cinstea și vrednicia de fiu al Creatorului. Depărtarea de Dumnezeu însemna moartea, Dumnezeu fiind Viață, având viața în Sine. Adam a văzut că e gol. Această goliciune din suflet era lipsa prezenței lui Dumnezeu.

Și pentru că Adam nu își recunoaște cu sinceritate păcatul comis, i se mai dă o altă șansă: *Cine ți-a spus că ești gol?* (v. 11), adică de unde știi acest lucru. Această întrebare pe care Dumnezeu o adresează lui Adam este, de fapt, o invitație la mărturisirea păcatului săvârșit, la o veritabilă întoarcere spre El. Dumnezeu l-a căutat pe Adam, care s-a ascuns, și l-a întrebat: *Unde ești? Nu cumva ai mâncat din pomul din care ți-am poruncit să nu mănânci?* (Fac 3,11). Felul cum este pusă întrebarea: *Nu cumva* îi favorizează lui Adam un răspuns pozitiv, dându-i prilej de a se pocăi. Dumnezeu știa că Adam și Eva călcaseră porunca, cunoștea cauza goliciunii lor, dar El aștepta părerea de rău a acestora pentru păcatul săvârșit. Însă iubirii pline de iertare manifestată de Dumnezeu, Adam îi răspunde prin refuzul său de a-și recunoaște greșeala săvârșită. Dimpotrivă, se afundă mai mult în păcatul neascultării aruncând vina pentru căderea sa asupra femeii și implicit asupra lui Dumnezeu: *femeia pe care mi-ai dat-o să fie cu mine, aceea mi-a dat din pom și am mâncat* (v. 12). Adam crede că nu are nici o vină pentru fapta comisă, ci vinovată este femeia pentru că ea l-a îndemnat să mănânce și mai ales vinovat este Dumnezeu, Care a creat-o pe ea⁹⁹. Căci dacă Dumnezeu nu ar fi făcut femeia, nici ea nu l-ar fi ispitit spre gustarea fructului oprit. De aici putem lesne observa că păcatul distruge atât relațiile dintre oameni, cât și dintre aceștia și Creatorul lor.

După ce a primit refuzul lui Adam de a-și recunoaște greșeala, Dumnezeu se întoarce și către Eva pentru a asculta și mărturisirea ei: și *a zis Domnul către femeie: Pentru ce ai făcut aceasta?* (v. 13). Sf. Simeon Noul Teolog spune că *Dumnezeu vine la Eva, vrând să arate că pe drept cuvânt și ea va fi izgonită împreună cu el, întrucât nu vrea să se căiască*¹⁰⁰. Același autor filocalic, pentru a arăta cât de important era ca Adam să se pocăiască, spune că dacă acesta și-ar fi recunoscut păcatul și ar fi cerut iertarea de la Dumnezeu, atunci *ar fi rămas în rai și ar fi fost scutit atunci printr-un singur cuvânt de tot cercul acela de zeci de mii de lucruri rele cărora li s-a supus fiind*

⁹⁸ Sf. Simeon Noul Teolog, *Scrieri*, II, *Cateheze*, *Cateheza 5*, trad. diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 1999, p. 79.

⁹⁹ Sf. Simeon Noul Teolog, *op. cit.*, p. 81.

¹⁰⁰ Sf. Simeon Noul Teolog, *Cateheze*..., p. 82.

*surghiunit și zăcând în iad atâtea veacuri*¹⁰¹. Lipsa pocăinței sincere, împreună cu neascultarea poruncii, au dus la izgonirea lui Adam din rai. Și după ce refuză să se pocăiască sincer, să-și mărturisească fiecare păcatul lui, Adam și Eva primesc fiecare dintre ei pedeapsa cuvenită lor, primesc canonul pentru păcatul pe care l-au săvârșit, pedeapsa urmărind ținerea în frâu a slăbiciunii speciale a fiecăruia, manifestată în cauza care l-a făcut pe fiecare să păcătuiască¹⁰².

De aceleași ispite pe care le-au avut atunci protopărinții suntem atacați și noi astăzi: pofta ochilor, pofta trupului și trufia vieții. Mărul era *frumos la vedere* – pofta ochilor, *bun la gust* – pofta trupului, și *dă știință* – trufia vieții. Nu putem spune că noi am fi rezistat tentației. Vedem în jur atâtea suferințe de pe urma păcatului, cunoaștem din experiență amărăciunea și golul din suflet care urmează păcatului, și totuși îl săvârșim. Sfântul Grigorie Palama subliniază faptul că, mulți îl învinuiesc pe Adam fiindcă, lăsându-se cu ușurință înduplecat de sfătuitoarea cel rău, a călcat porunca dumnezeiască și prin această călcare ne-a pricinuit nouă moartea, dar nu e totuna a vrea cineva să guste înainte de cercare dintr-o bucurie aducătoare de moarte și a dori să mănânce din ea după ce a cunoscut din cercare că e aducătoare de moarte. Este mai de ocară acela care ia otravă și-și atrage moartea după cercare, decât cel care face și pătimește aceasta înainte de cercare. De aceea fiecare dintre noi e mai de ocară și mai de osândă decât Adam¹⁰³.

Consecințele călcării poruncii

Căderea protopărinților în păcat a alungat în adâncurile omului chipul lui Dumnezeu fără a-l corupe complet, atingându-i însă în mod vital asemănarea, posibilitatea asemănării. În căderea lui, omul pare lipsit nu de creșterea lui, ci de adevărata lui natură, ceea ce face să se înțeleagă afirmația Părinților că sufletul creștin este fundamental *întorcere la Rai*, aspirație la starea normativă a firii sale¹⁰⁴.

Prin căderea în păcat, atât trupul cât și sufletul omului au fost modificate. În sens strict, căderea a fost echivalentă cu moartea. Slăbiciunile trupului nostru, supunerea lui față de elementele lumii materiale, grosimea – toate sunt urmări ale căderii. După cădere, trupul nostru s-a făcut asemenea trupurilor de dobitoace; trăiește o viață animalică, viața propriei sale naturi căzute.

Cu toate acestea, cuvintele pe care le-am folosit nu sunt capabile să exprime întru totul pervertirea trupului nostru, de la înălțimea stării lui duhovnicești, la starea carnală de acum. După ce au căzut în păcat, primii oameni au fost scoși din Eden, urmând să suporte consecințele păcatului. Bunătatea lui Dumnezeu i-a hărăzit lui Adam moartea,

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 80

¹⁰² Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Mărturisirea păcatelor și pocăința în trecutul Bisericii*, în rev. *Biserica Ortodoxă Română*, nr.3-4/1955, p. 221.

¹⁰³ Sf. Grigorie Palama, *Despre cunoștința naturală*, cap. 55, în *Filocalia*..., vol. VII, p. 457.

¹⁰⁴ Paul Evdokimov, *Femeia și mântuirea lumii*, trad. de Gabriela Moldoveanu, Asociația filantropică medicală creștină CHRISTIANA, București, 1995, p. 75.

care s-a arătat mai întâi în suflet, stingându-se în el simțurile înțelegătoare și nemuritoare ale sufletului, prin lipsa bucuriei cerești și duhovnicești¹⁰⁵. Omul a căzut de la viețuirea duhovnicească și de la mintea unificată, de la contemplarea feței lui Dumnezeu, de la slăvirea și preschimbarea prin raza frumuseții dumnezeiești¹⁰⁶. Dumnezeu, văzând nerușinarea omului, socotindu-l nevrednic de Sine, l-a lipsit de cele pe care le-a disprețuit, l-a scos pe acesta afară din rai, pentru că e nebun, nu știe să se bucure. De nu va cunoaște zile rele, va pieri cu desăvârșire. Căci de nu va învăța ce este necazul, nu va afla ce este odihna. Atunci i-a dat lui cele vrednice de el și l-a scos din rai. A fost predat deci iubirii de sine și voilor sale, ca să-și zdrobească oasele sale, ca să învețe să nu se bizuie pe sine, ci să asculte de porunca lui Dumnezeu, ca aceste urmări nenorocite ale neascultării lui să-l învețe odihna ascultării¹⁰⁷. Observând atitudinea oamenilor, Creatorul îi izgonește din rai să petreacă pe acest pământ ca niște surghiuniți și exilați. În acest sens, Teodor al Edessei precizează: *De aceea dreptul Judecător, judecându-l (pe Adam) nevrednic de Sine, l-a lipsit pe el de cele pe care le-a disprețuit, adică de contemplarea lui Dumnezeu și a celor ce sunt și a pus întuneric care să-L ascundă pe El și ființele nemateriale. Căci nu trebuiau lăsate cele sfinte celor întinați. Ci i-a îngăduit gustarea celor de care s-a îndrăgit, lăsându-l să trăiască prin simțire și prin mici urme ale minții*¹⁰⁸.

Din această pricină s-a făcut lupta noastră față de cele de aici mai grea. Adam este alungat din raiul care este pentru el preînchipuirea vieții viitoare nedestrămate și o icoană a Împărăției veșnice¹⁰⁹ și după a cărui amintire va păstra el și urmașii săi dorința înfocată de a se întoarce. De acum înainte el va parcurge un drum de suferințe, dureri, boli, de-a lungul căruia va purta în mod implacabil povara blestemului care cade asupra sa: *Blestemat va fi pământul pentru tine! Cu osteneală să te hrănești din el în toate zilele vieții tale! Spini și pălămidă îți va rodi el și te vei hrăni cu iarba câmpului! În sudoarea feței tale îți vei mânca pâinea ta, până te vei întoarce în pământul din care ești luat; căci pământ ești și în pământ te vei întoarce* (Fac 3, 17-19).

Cea dintâi urmare a păcatului în strămoșii noștri, observată de ei, a fost simțul goliciunii, nu al vreunei dureri sufletești sau trupești, ci al goliciunii: *Și li s-au deschis ochii amândurora, și au cunoscut că erau goi* (Fac 3,7). Sfântul Ioan Gură de Aur spune că au simțit că sunt cu trupul gol, ca să cunoască bine, prin rușinea ce i-a cuprins, în ce prăpastie i-a dus călcarea poruncii Stăpânului. [...]

*Deci, când auzi că, «li s-au deschis ochii» înțelege că i-a făcut să simtă goliciunea lor și că au căzut din slava de care se bucurau înainte de măncarea din pom*¹¹⁰.

¹⁰⁵ Sf. Simeon Metafrastul, *Parafrază în 150 de capete*, cap. 142, în *Filocalia*..., vol. V, p. 351.

¹⁰⁶ Calist Catafygiotul, *Despre viața contemplativă*, cap. 76, în *Filocalia*..., vol. VIII, p. 455, 456.

¹⁰⁷ Ava Dorotei, *Diferite învățături de suflet folositoare*, cap. 8, în *Filocalia*..., vol. IX, p. 484.

¹⁰⁸ Teodor al Edessei, *Cuvânt despre contemplație*, în *Filocalia*..., vol. VI, p. 236.

¹⁰⁹ Sf. Simeon Noul Teolog, *Discursuri teologice și etice*..., p. 118.

¹¹⁰ Sf. Ioan Gură de Aur, *Omiliile la Facere*, în colecția *Părinți și scriitori bisericești*, vol. 21, traducere, introducere, indici și note de Pr. D. Fecioru, Edit. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987, pp. 183-184.

Păcatul a lipsit pe om de prezența în el a harului dumnezeiesc, care pătrunzând și umplând toată ființa lui, îl făcea neatins de nimic și mai presus de toate cele de jos. Acum, după călcarea voinței lui Dumnezeu, această dumnezeiască putere și acest veșmânt supraceresc îl părăsi pe om și el rămase acum, așa zicând, singur, numai cu sine, și deci neîndestulat și gol de harul dumnezeiesc, care nevăzut acoperea pe strămoșii noștri ca și cu o haină, acum se depărtase de ei, cum se depărtează lumina de pământ, când între el și soare se pune un corp opac. Erau goi de nevinovăția și curățenia lor, care de asemenea servea pentru ei ca un acoperământ; acum însă erau pierdute, goi de dominația peste stihii și lumea văzută, care începu să stea în raporturi dușmănoase cu ființa lor trupească¹¹¹. Acest simț dureros al privațiunii și goliciunii a fost așa de puternic încât strămoșii noștri începură să caute mijloace, dacă nu să se izbăvească de el cu totul, cel puțin să-i micșoreze puterea prin vreo acoperire a trupului lor: *Și au cusut frunze de smochin și și-au făcut acoperăminte* (Fac 3, 7). Aceste acoperăminte exprimau perfect de bine adâncimea căderii lor. Apoi, Sfânta Scriptură relatează: *Dumnezeu a făcut lui Adam și femeii lui îmbrăcăminte de piele și i-a îmbrăcat* (Fac 3, 21). În încercarea de a explica starea omului de după cădere, Sfinții Părinți au acordat o mare importanță în lucrările lor învățături despre *hainele de piele*. Observăm din citatul biblic că, după căderea protopărinților, pentru ca ei să poată supraviețui, Dumnezeu *i-a îmbrăcat*, prin milostivirea Sa, în *hainele de piele*. Observăm că acestea reprezintă un element ce le-a fost adăugat și nu unul constitutiv, adaos pe care prin învierea spre viața veșnică îl lepădăm: *Dezbrăcând haina moartă și murdărie făcută din piele de animal, cu care am fost îmbrăcați – înțeleg prin aceste piei forma firii animale cu care ne-a acoperit legătura noastră cu viața sensibilă –, aruncăm cu ea tot ce ne-a fost supraadăugat ca urmare a acestei piei de animal*¹¹².

Pe de o parte, *hainele de piele* sunt rezultatul natural al păcatului, reprezintă o întunecare a chipului lui Dumnezeu în om, o cădere din starea conformă naturii, constituind în același timp, o *ofensă*, o *osândă* și o *rană*.

Pe de altă parte, *hainele de piele* reprezintă un *leac*, o binecuvântare, constituie o posibilitate nouă pe care o dă Dumnezeu omului ca să poată supraviețui în moarte, din moment ce a pierdut viața, și mai ales să supraviețuiască corect, să ajungă în punctul de a regăsi mai deplină viața și forma mai frumoasă a naturii lui în Hristos¹¹³.

Sfinții Părinți spun că *hainele de piele* exprimă mortalitatea biologică privită de ei ca o a doua natură a omului de după cădere. În vreme ce înainte de cădere omul era *gol*, scutit de purtarea pieilor moarte, după aceasta el și-a ascuns goliciunea de jur-împrejur cu piei moarte¹¹⁴. Dar, nu e vorba de moarte, ci de mortalitatea biologică, de o nouă

¹¹¹ *Cuvânt de învățătură despre căderea lui Adam*, traducere după Inocențiu, Arhiepiscopul Odesei, Edit. Pelerinul, Iași, p. 52.

¹¹² Paul Evdokimov, *op. cit.*, p. 75.

¹¹³ Nicolae Moșoiu, *Taina prezenței lui Dumnezeu în viața umană*, Edit. Paralela 45, Brașov, 2001, p. 127.

¹¹⁴ Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre feciorie*. 12. P.G. 46, 373 C, apud Panayotis Nellas, *Omul – animal în Dumnezeu*, Ediția a II-a, Studiu introductiv și traducere: diac. Ioan I. Ică Jr., Edit. Deisis, Sibiu, 1999, p. 87.

stare în care se găsește omul, de o viață în moarte. Schimbarea este mare, reprezintă o răsturnare deplină a lucrurilor. Omul nu mai are ca înainte viața ca o caracteristică constitutivă a lui, nu mai există datoria vieții care țâșnește în mod natural din el, ci există întrucât amână moartea, viața s-a schimbat în supraviețuire¹¹⁵. Această mortalitate este o caracteristică a naturii iraționale. Faptul că omul a fost îmbrăcat cu ea coincide cu faptul că a îmbrăcat natura irațională, că de acum el trăiește viața ei. Sfântul Grigorie al Nyssei vorbește despre acea *haină moartă și hidoasă aruncată asupra noastră, alcătuită din pieile animalelor iraționale*. Și explică: *Auzind vorbindu-se despre piele, sunt de părere că trebuie să-mi înțelegi aspectul exterior al naturii iraționale în care am fost îmbrăcați ca unii ce ne-am familiarizat spre pătimire*¹¹⁶.

Făcându-se astfel călcător al poruncii – spune Sfântul Maxim Mărturisitorul – *și necunoscând pe Dumnezeu, și-a amestecat cu încăpățănare în toată simțirea toată puterea cugetătoare și așa a îmbrățișat cunoștința compusă și pierzătoare, producătoare de patimă, a celor sensibile. Și așa «alăturatu-s-a cu dobitoacele cele fără de minte și s-a asemănat lor» (Ps 48, 12), lucrând, căutând și voind aceeași ca și ele în tot chipul, ba le-a și întrecut în iraționalitate, mulând rațiunea cea după fire în ceea ce e contrar firii*¹¹⁷.

În tradiția patristică există trei direcții¹¹⁸ în explicarea *hainelor de piele*, fiind identificate cu:

– trupurile muritoare și diferențiate sexual (Filon, Origen după Epifanie, Didim, Ambrozie);

– hainele propriu-zise (Irineu, toți antiohienii);

– semnul corupției și mortalității (Ipolit, Origen, Augustin).

Dintre toate aceste păreri Sfântul Grigorie de Nyssa oscilează *pe urmele lui Origen între corporalitatea animală (Filon) și mortalitatea corpului (Metodiu)*¹¹⁹.

De la textele lui Origen, care ne stau la dispoziție, este dificil a spune cu siguranță că el a identificat aceste haine cu trupurile în sine – deși el accentuează că au fost luate de la animale, potrivite pentru păcătoși și arătau mortalitatea și fragilitatea omului căzut: *însă ce înseamnă hainele de piele? Pentru că este lucru extrem nesăbuit și băbesc și nedemn de Dumnezeu a crede că Dumnezeu a făcut haine [...] ca un curelar [...] jupuind pieile unor animale [...] iarăși: a spune că hainele de piele nu sunt altceva decât trupurile este, pe de o parte, ceva verosimil și putând îmbrățișa un oarecare consimțământ, deși nu este și ceva clar sau adevărat. Căci dacă hainele de piele sunt carne și oase, cum a zis atunci înainte de ele Adam: «Acesta este os din oasele mele și carne din carnea mea»?*¹²⁰

¹¹⁵ Panayotis Nellas, *op. cit.*, p. 88.

¹¹⁶ *Ibidem*.

¹¹⁷ Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, în *Filocalia*..., vol. III, p. 29.

¹¹⁸ Panayotis Nellas, *Omul – animal îndumnezeit. O perspectivă pentru o antropologie ortodoxă*, Ediția a II-a, studiu introductiv și traducere: diac. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 1999, p. 41.

¹¹⁹ *Ibidem*.

¹²⁰ Origen, *La Facere*, 3,2 apud Panayotis Nellas, *op. cit.*, p. 264.

Unii autori patristici nu subscriu lui Origen, ba dimpotrivă polemizează cu ideile acestuia: Metodie din Olimp¹²¹, Epifanie, și la alți antiorigeniști. Astfel, este clar că această interpretare a fost privită ca înrudită cu doctrina preexistenței sufletelor și cu cea a căderii preistorice și de asemenea cea a pierderii de către om a imaginii divine după cădere.

O interpretare alegorică a *veșmintelor de piele* găsim la Sfântul Grigorie de Nyssa. În viziunea acestuia, hainele nu sunt trupurile în sine – din moment ce respinge preexistența sufletelor – ci o anumită calitate a naturii noastre trupesti care a urmat căderii, o înclinație carnală, care-l deosebește de omul ideal al creației. Același autor este de acord cu Origen în ceea ce privește presupunerea de bază cum că *pielea* simbolizează ceea ce omul are în comun cu animalele, iar veșmintele sunt astfel ceea ce s-a adăugat omului ca urmare a experienței concupiscente asupra lumii din jur. Aceasta include tot ceea ce implică natura animală. Sfântul Grigorie menționează înmulțirea pe cale sexuală și toate caracteristicile trupesti ale fiecărei vârste pe care le are omul în decursul vieții: *Căci precum un om care are pe el o haină ruptă, după ce s-a dezbrăcat de acel veșmânt, nu mai vede că poartă urâtenia zdrențelor pe care le-a aruncat, tot așa și noi, după ce ne vom fi dezbrăcat de haina cea moartă și rău mirositoare care a fost pe noi și care este făcută din niște piei fără socoteală – iar când zic piei, înțeleg trăsăturile firii rădăcite cu care ne-am îmbrăcat după ce ne-am unit strâns cu patimile –, de toate zdrențele de piei lipsite de socoteală, care au fost pe noi, ne vom dezbrăca odată cu dezbrăcarea de haină. Și iată câte se leagă de aceste piei lipsite de socoteală: împreunarea trupestă, zămislirea, nașterea, murdăria, alăptarea, hrănirea, darea pruncului la doică, creșterea încetul cu încetul, până la maturitate; vârsta de mijloc, bătrânețea, boala, moartea¹²².*

Căderea a dus prin plăcere la rușine și frică, iar în cele din urmă la acoperirea omului cu aceste veșminte, pe care sfântul Grigorie le numește moarte și care sunt semnul mortalității omului prezent. Cel mai evident semn al existenței lor este sexualitatea.

Găsim totuși o formă modificată a aceleiași speculații origeniste la Sfântul Grigorie de Nazianz, care arată că interpretarea alegorică a *veșmintelor de piele* într-un mod atât de negativ în strânsă legătură cu viața sexuală nu este cel mai potrivit. Sfântul Grigorie de Nazianz susține că rezistența specifică și îngreunarea cărnii umane, după cum o cunoaștem noi, poate fi consecința căderii, simbolizată prin *veșmintele de piele*, dar că trupurile noastre prezente sunt, în ciuda acestui fapt, nu foarte diferite de ceea ce omul avea înainte de cădere¹²³.

La Sfântul Maxim Mărturisitorul găsim un singur text, în Ambigua, unde arată în mod indirect că este conștient de interpretările origeniste și grigoriană. Caracteristică

¹²¹ Autorul acesta este de părere că hainele de piele nu sunt trupurile – *Aglaophon sau despre înviere*, I, 39 apud P. Nellas, *op. cit.*, p. 86.

¹²² Sf. Grigorie de Nyssa, *Dialogul despre suflet și înviere*, în *Scrieri. Partea a doua*, traducere și note de Pr. Prof. Dr. Teodor Bodogae, în colecția *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 30, Edit. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1998, p. 403.

¹²³ J. Plagnieux, *Saint Gregoire de Nazianze Theologien*, Paris, 1951, p. 426.

este tratarea sa a problemei, care este înrudită nu cu sfântul Grigorie de Nyssa, ci cu expresia particulară a sfântului Grigorie de Nazianz unde acesta evocă goliciunea originară a lui Adam și pe care îl comentează astfel:

Eu bănuiesc că ceea ce vrea el să arate zicând aceasta, este deosebirea dintre constituția trupului omenesc dinainte de cădere, a părintelui nostru Adam, și cea pe care o vedem acum ținându-ne sub stăpânirea ei. Omul nu era atunci hărțuit de calități opuse, care se vatămă unele pe altele în constituția trupului. Nu, ci el rămâne netulburat, fără flux și reflux [...] primul om era gol nu în sensul că n-ar fi avut nici carne, nici trup, ci ca unul care nu avea această constituție mai îngroșată, care face ca trupul să fie muritor și dur.¹²⁴

Mortalitatea este cea care îi este impregnată omului prin aceste veșminte, dar că nu este vorba de moarte ca de o cădere în non existență, ci de mortalitate biologică, de o nouă stare în care se găsește omul, de o viață în moarte. Schimbarea este mare, reprezintă o răsturnare deplină a lucrurilor. Omul nu mai are, ca înainte, viața ca și caracteristică constitutivă a lui, nu mai există datorită vieții care fășnește în mod natural din el, ci există întrucât amână moartea. Ceea ce există în principal acum este moartea, viața s-a schimbat în supraviețuire¹²⁵.

Dar păcatul nu oprește realizarea iconomiei divine. Înțelepciunea lui Dumnezeu preștiuse căderea și bunăvoința Sa continuă să vegheze asupra lui Adam și a Evei când, după păcat, le face încingătorile și sprijină întoarcerea la El, folosindu-se de această nouă stare. Oferă această nouă stare relativ pozitivă a hainelor de piele ca o a doua binecuvântare omului, o adaugă ca o a doua natură, naturii lui, ca el să poată, făcând uz corect de ea, să supraviețuiască și să-și realizeze destinul în Hristos. Fiindcă haina este alcătuită din cele ce ne îmbracă din afară, oferindu-și folosul ei trupului vremelnic, nu concrescută cu el prin fire. Așadar, mortalitatea biologică a fost pusă prin iconomie în jurul naturii spre nemurire, luată din natura viețuitoarelor iraționale¹²⁶.

Hainele de piele mai dețin și o dimensiune cosmologică¹²⁷. Înainte de cădere, întreaga creație era unită cu și prin om; ea se spiritualizează prin împăratul ce i-a fost rânduit. Dar prin cădere, materia s-a închis în sine însăși, mișcarea ei a devenit oarbă și ratată. Materialitatea e acea stare în care materia e caracterizată în exclusivitate numai de elementele ei, în care e lipsită de atracția ei spre spirit, spre omul spiritual și spiritualizator. În căderea omului există și o cădere a materiei însăși. Surparea ontologică a împăratului antrenează cu sine, în mod obligatoriu, surparea împărăției materiale. Din bun foarte, cosmosul a ajuns pieritor, iar omul care a îmbrăcat materialitatea trăiește

¹²⁴ Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua. Tâlcuiri ale unor locuri cu multe și adânci înțelesuri din Sfinții Dionisie Areopagitul și Grigore Teologul*, traducere din grecește, introducere și note de pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, în colecția *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 80, Edit. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1983, p. 253.

¹²⁵ Panayotis Nellas, *op. cit.*, p. 87.

¹²⁶ Sf. Grigorie de Nyssa, *Marele cuvânt catehetic sau despre învățământul religios*, în *Scrieri. Partea a doua*, p. 302.

¹²⁷ Panayotis Nellas, *op. cit.*, p. 54.

în cosmos prin materialitate, adică prin *hainele de piele*, o viață cu multe suferințe și cu multe necazuri. Are loc o schimbare de relații: a omului cu ființa sa proprie și a omului cu creația pe care nu o mai supune ci o pierde aproape total în adâncurile ei. Dar *hainele de piele* sunt puse de către Sfinții Părinți în legătură nu numai cu grosimea trupului și moartea, ci și cu afectele, simțurile omului și nu în ultimul rând cu apariția în om a durerii strâns legată de plăcere. Cultivarea istovitoare a pământului, profesiile, științele, artele frumoase, politica, toate activitățile și funcțiile prin care omul viețuiește în aceasta lume, reprezintă conținutul *hainelor de piele*. Omul fusese inițial creat pentru a duce o viață îngerească, iar prin cădere va duce una care îl apropie mai mult de animalitate. *Trupul său dobândește o materialitate și o grosime și o opacitate pe care nu le cunoștea înainte de cădere; el intră în curentul vieții animale și sensibile și suferă de acum înainte mișcările, instabilitatea și diviziunile pe care le cunosc celelalte făpturi din fire și de care mai înainte el scăpa prin har*¹²⁸, *hainele de piele* despre care vorbește Scriptura simbolizează tocmai acest caracter material, animal.

Omul a schimbat viața sa îngerească pe cea dobitocească, dintr-o viață liberă și independentă, omul a devenit rob păcatelor, a nimicit fericirea vieții lui. Dacă noi comparăm fericirea din noi cu mizeria de acum, nu facem decât să suspinăm. Omul s-a depersonalizat prin păcat, separându-se de Dumnezeu, iar pe de altă parte a personificat lumea, înaintând în relația cu ea ca și cum ea ar fi fost o persoană, idolatrizând-o. Lumea și-a pierdut atunci transparența spirituală, oprindu-l pe om în legile ei monotone și ciclice ca într-o robie. Înstrăinându-se de Dumnezeu prin păcat, protopărinții s-au înstrăinat între ei și de restul creației, pierzând transparența comuniunii interpersonale, devenind ca niște *exilați* neliniștiți în lume și transmitându-i și acesteia blestemul lui Dumnezeu, adică descompunerea și moartea.

Deci, urmările acestui păcat al protopărinților sunt multe la număr și se raportează unele la suflet, altele la trup, iar altele la starea din afară a omului.

1. Cu privire la suflet sunt: pierderea harului dumnezeiesc și întreruperea comunicării cu Dumnezeu, nimicirea armoniei dintre trup și suflet, alterarea chipului lui Dumnezeu în om (mintea s-a întunecat, inima s-a pervertit, voința s-a slăbit).

2. Cu privire la trup: suferințe și necazuri, moartea fizică.

3. Cu privire la starea externă a omului: alungarea din grădina Edenului, blestemarea pământului, mărginirea stăpânirii omului asupra animalelor și a naturii înconjurătoare¹²⁹. În legătură cu aceste urmări, Sfântul Ioan Gură de Aur menționează: *Pentru ce n-a existat căsătoria înainte de înșelăciunea omului? Pentru ce n-a trăit Adam cu Eva în rai? Pentru ce n-au existat durerile nașterii înainte de blestem? Pentru ce? Pentru că toate acestea erau pe atunci de prisos; au ajuns în urmă de neapărată trebuință din pricina slăbiciunii noastre. Și nu numai ele, ci și toate celelalte: orașele, artele, meseriile, hainele și tot roiul de nevoi. Pe toate acestea le-a târât moartea cu ea, când*

¹²⁸ Jean- Claude Larchet, *Teologia bolii*, traducere din limba franceză de Pr. Prof. Vasile Mihoc, Ed. Oastea Domnului, Sibiu 1997, p. 29.

¹²⁹ Pr. Ioan Mihălcescu, *op. cit.*, pp. 130-133.

a intrat în lume¹³⁰. Și Sfântul Ioan Damaschin descrie amănunțit situația omului căzut: *Prin călcarea poruncii îndreptându-se mai mult spre materie și smulgându-și spiritul sau de la cauza lui, adică de la Dumnezeu, și-a impropriat coruptibilitatea, a ajuns pasibil în loc de impasibil, muritor în loc de nemuritor, are nevoie de legături trupești și de naștere seminală, s-a lipit prin dragoste de viața de plăceri ca și când ele ar fi elemente constitutive ale vieții, a schimbat dragostea de Dumnezeu în dragoste față de materie¹³¹.*

Când fac referire la urmările păcatului strămoșesc, Părinții spun că noi n-am primit (moștenit) călcarea poruncii, căci ea avându-și pricina în voia liberă, nu a primit-o nimeni în chip necesar, dar ni s-a transmis moartea, care e și necesară din pricina căderii, ea fiind înstrăinare de Dumnezeu. Căci murind primul om, nu mai puteam viețui nici noi în Dumnezeu¹³². Moartea, care s-a arătat mai întâi în suflet, stingându-se simțirile înțelegătoare și nemuritoare ale acestuia, prin lipsa bucuriei cerești și duhovnicești¹³³, apoi în trup – după nouă sute treizeci de ani, a venit și datorită unirii în cuget cu duhul cel mort al Satanei¹³⁴. Părinții filocalici identifică firea umană a lui Adam cu firea noastră omenească, încât ei vorbesc despre darurile lui Adam ca ale noastre și alungarea sa din Rai ca alungarea noastră. Din cauza păcatului omului, întreaga fire a fost îndepărtată de Dumnezeu, pervertindu-se și înstrăinându-se de Dumnezeu. Prin căderea în păcat a primilor oameni, legătura de comuniune harică dintre om și Dumnezeu se umbrește, voința omului înclină mai mult spre rău, omul îndepărtându-se tot mai mult de Creatorul său. Părintele Stăniloae menționează că *noi suntem răspunzători, nu pentru că am păcătuit personal în Adam. [...] Noi suntem răspunzători pentru natura omenească păcătoasă, pe care o primim de la Adam. Primind existența așa cum o primim, primim și vina pentru caracterul ei păcătos. Nu purtăm o vină pentru că am păcătuit, precum nu purtăm o vină fără să avem o natură păcătoasă, ci am primit-o așa. Aceasta e doctrina Sfinților Părinți. Ei nu vorbesc nici de păcătuirea persoanelor succesoare în Adam și Eva, nici de atribuirea păcatului lui Adam în mod extern urmașilor lui. Ei spun, în general, că în Adam a căzut toată firea noastră omenească¹³⁵.*

Scriitorii bisericești ai Răsăritului susțin că ce se transmite din generație în generație sunt numai urmările păcatului adamic și nu vorbesc de *transmiterea păcatului strămoșesc*, sau vinei pentru păcat, cum afirmă tradiția latină de la Augustin încoace. Păcatul acesta a fost unul personal a lui Adam, nu un păcat al firii omenești și nu se poate impune urmașilor săi. Este vorba de o moștenire a naturii căzute sub legea păcatului. Referitor la acestea, Sfântul Chiril al Alexandriei precizează: *Dar cineva îmi va spune poate că Adam a căzut cu adevărat și, disprețuind porunca dumnezeiască, a fost osândit*

¹³⁰ Sf. Ioan Gură de Aur, *Despre feciorie*, în vol. *Despre feciorie. Apologia vieții monahale. Despre creșterea copiilor*, traducere din limba greacă și note de Preotul profesor Dumitru Fecioru, Edit. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2001, p. 28.

¹³¹ Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, Edit. Scripta, București, 1993, p. 94.

¹³² Marcu Ascutel, *Despre borez*, în *Filocalia*..., vol. I, p. 304.

¹³³ Sf. Simeon Metafrastul, *op. cit.*, cap. 142, p. 51.

¹³⁴ Sf. Grigorie Palama, *op. cit.*, cap. 46, pp. 450-451.

¹³⁵ Pr.Prof. Dumitru Stăniloae, *Doctrina ortodoxă și catolică*..., p. 30.

la stricăciune și moarte; cum însă s-au făcut păcătoși prin el cei mulți? Ce au de-a face călcările poruncii de către Adam cu noi? Cum se face că noi, care nici nu eram încă născuți, am fost osândiți împreună cu el, în vreme ce Dumnezeu spune: «Părinții să nu fie pedepsiți cu moarte pentru vina copiilor și nici copiii să nu fie pedepsiți cu moarte pentru vina părinților; ci fiecare să fie pedepsit cu moarte pentru păcatul său»? (Deut 24, 16). Desigur, atunci sufletul care păcătuiește va muri; dar noi ne-am făcut păcătoși prin neascultarea lui Adam în felul acesta: pentru că Adam a fost creat pentru nestricăciune și viață, iar viața sa în raiul desfătărilor era sfântă, mintea sa întreagă era neconținut cuprinsă de vederile dumnezeiești, iar trupul său era liniștit și potolit, întrucât orice plăcere rușinoasă era liniștită, fiindcă nu era în el nici o tulburare a unor porniri neînfrânate. Însă, întrucât a căzut sub păcat și s-a cufundat în stricăciune, de atunci plăcerile și închinăciunile au pătruns în firea cărnii și astfel în măduarele noastre s-a sădit o lege sălbatică. Firea s-a îmbolnăvit cu păcatul din neascultarea unuia, adică a lui Adam; astfel, cei mulți au ajuns și ei păcătoși, nu călcând porunca împreună cu Adam – fiindcă ei nici nu existau pe atunci – ci fiind din firea lui care căzuse sub legea păcatului [...] și încă datorită neascultării firea omenească în Adam s-a îmbolnăvit de stricăciune și s-au introdus în ea patimile...¹³⁶

Noi am moștenit o stare căzută de la Adam, dar noi nu suntem personal răspunzători pentru păcatul lui Adam, pentru că nu ne aparține. Nu suntem vinovați de păcatul strămoșesc, dar suntem sub stăpânirea unei condiții cosmice.

Consecințele neascultării primului om sunt proprii tuturor descendenților săi. Păcatul lui Adam stă la originea căderii umanității, dar după aceea, fiecare păcătuiește și individual, personal. Astfel, Adam a comis un păcat personal ce a afectat natura umană, care va fi transmisă rănită, fără slava de la început¹³⁷. Astfel, păcatul moștenit ar fi deci un păcat *contractat*, nu comis, o stare, nu un act, o afectare a naturii, nu o greșeală personală. Consecința: privarea omului de *sfințenia și dreptatea originară*¹³⁸. Aceleași urmări pe care le-a avut păcatul original pentru Adam și Eva, le are și pentru fiecare om în parte sau pentru omenire în general, pentru că sunt protopărinții noștri. Și după cum omenirea întreagă s-ar fi bucurat de toate bunurile stării originale, dacă strămoșii ei n-ar fi greșit, tot astfel e firesc și drept ca să îndure urmările căderii lor¹³⁹. În ființa noastră e o luptă înverșunată între trup și suflet, între înclinările și aspirațiunile josnice și cele înalte, curate, ideale, între bine și între rău. Cu toții dorim binele, ne entuziasmăm de el, dar săvârșim răul. Contractăm cu multă ușurință deprinderi rele și ne dezvățăm cu multă greutate de ele, pe când deprinderile bune ni le însușim anevoie și le pierdem lesne. Toate aceste neajunsuri sunt urmări ale păcatului originar și dovada tristă, dar sigură, a realității lui¹⁴⁰.

¹³⁶ Sf. Chiril al Alexandriei, *Tâlcuire la Epistola către Romani* apud Alexandros Kalomiro, *op. cit.*, p. 99.

¹³⁷ Pr. Prof. Dr. Ion Bria, *op. cit.*, p. 113.

¹³⁸ *Ibidem*, pp. 113-114.

¹³⁹ Pr. Ioan Mihălcescu, *op. cit.*, p. 134.

¹⁴⁰ *Ibidem*, pp. 135-136.

Urmând învățăturii Sfântului Maxim Mărturisitorul, Părintele Stăniloae menționează că e foarte greu de distins concret între latura lor de păcat și cea de urmare a păcatului. Judecata greșită a minții și lipsa de tărie a voinței sunt susținute de cele mai multe ori de o patimă; simțul și dizarmonia cu natura, la fel. Deci trebuie să le socotim nu numai urmări ale păcatului strămoșesc, slăbiciuni intrinsece ale naturii pure, rămasă prin căderea lui Adam fără har, ca urmări ale unor atitudini păcătoase ale protopărinților sau ale noastre din trecut, ci ca având și un caracter de atitudine păcătoasă prezentă. Dar nu le putem socoti nici numai păcat prezent, ci și urmări ale păcatului, deci putându-se curăța prin Dumnezeu de aspectul de păcat. Ele au o legătură de cauzalitate internă, cu o păcătoșenie moștenită, dar și trăită prezent¹⁴¹. Învățătura despre căderea strămoșilor noștri ne lămurește starea de acum a naturii și a lucrurilor ce ne înconjoară, care fără de aceasta este de neînțeles. Dacă sunt necazuri pe pământ, dacă suferă tot neamul omenesc, apoi toate acestea își au izvorul în Eden, la rădăcina pomului oprit! Aici e izvorul păcatului și al pătimirilor noastre. De aici pleacă moartea și stricăciunea noastră¹⁴². Căci ce ne înfățișează oare starea și ființa noastră pământească? Ne înfățișează o înlănțuire de contraziceri din cele mai ciudate și jalnice: măreție extremă cu înjosire extremă, puțin bine cu mare rău, vădite însușiri ale fiecăruia și ale tuturor pentru fericire cu neconținute lipsuri și lacrimi. Pe de o parte, omul este o ființă asemănătoare cu Dumnezeu, Stăpânul și Poruncitorul firesc al pământului, Moștenitorul veșniciei. Iar pe de alta, acesta-i un fiu oarecum uitat de tatăl său și care nu-și aduce aminte de obârșia sa; asemenea unui rege lipsit de tron, urmărit și chinuit de supușii săi și, ceea ce-i de o sută de ori mai rău, *acesta-i un trădător de lege și de conștiință, jucăria patimilor celor mai josnice și mai nelegiuite, acesta-i ca un fel de duh căzut și lepădat*¹⁴³. După ce a mâncat din pom, Dumnezeu l-a scos pe om din Rai ca nu cumva, după ce ajunsese să cunoască și binele și răul, să mănânce din pomul vieții și să devină nemuritor, și răul să nu mai aibă astfel sfârșit. Prin moartea pe care Dumnezeu o hotărăște, El pune sfârșit răului. Răul nu există în sine, ci el a intrat în lume prin neascultarea omului.

Prin căderea în păcat și creația a devenit, din perdea transparentă a iubirii între noi și Dumnezeu, un zid într-o anumită măsură opac între noi și Dumnezeu¹⁴⁴, căci nimic altceva din toate celelalte nu murdărește pământul așa de mult și nu face așa de necurat lucrul curat al lui Dumnezeu, ca faptul de a-l îndumnezei și de a-i aduce închinare întocmai ca lui Dumnezeu, așezându-l în locul Făcătorului și Ziditorului. Astfel toată zidirea a fost murdărită și adusă la stricăciune de către oameni; prin îndumnezeirea ei și prin închinarea ce i s-a adus¹⁴⁵. Pământul s-a întinat prin păcatul lui Adam și al

¹⁴¹ Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Doctrina ortodoxă și catolică*..., p. 17.

¹⁴² *Cuvânt de învățătură despre căderea lui Adam*..., p. 117.

¹⁴³ *Ibidem*, p. 120.

¹⁴⁴ Dumitru Stăniloae, *Trăirea lui Dumnezeu în ortodoxie*, Antologie, studiu introductiv și note de Sandu Frunză, Cluj-Napoca, 2000, p. 44.

¹⁴⁵ Sf. Simeon Noul Teolog, *Cuvântări morale*, în *Filocalia*..., vol. VI, p. 115.

urmașilor lui, uneori până la pățarea cu sângele crimelor, al războaielor suscitade de egoismul, de lăcomia, de invidia lor. Păcatul a introdus între oameni egoism, poftă după cele neesențiale, slăbirea spirituală, moartea sufletească, urmată de moartea trupească și de moartea veșnică. Sensul integral al existenței a devenit prin aceasta greu de deslușit, pretându-se la nenumărate păreri divergente, pricinuitoare la lupte între oameni. S-a umbrat orizontul sigur al valorii și existenței netrecătoare a persoanei umane¹⁴⁶. După păcat, chipul s-a alterat și s-a deformat, dar nu s-a desființat, gândul asemănării cu Dumnezeu s-a deformat, dar nu s-a suprimat. Dacă s-ar fi desființat chipul lui Dumnezeu din om, n-ar mai fi fost posibilă mântuirea noastră. Prin păcat s-au produs stricăciuni în firea omului, dar n-au fost așa de mari încât să poată desființa chipul lui Dumnezeu. Dacă s-ar fi distrus chipul lui Dumnezeu din om, atunci omul s-ar fi pierdut cu totul în lumea animalelor și nu mai merita din partea lui Dumnezeu dragostea ce s-a arătat prin întruparea Logosului. Dar n-a fost așa. O scânteie cât de mică, din chipul lui Dumnezeu, a rămas în om, după cum mărturisește întreaga istorie a omenirii. Tendința firească după adevăr și bine n-a dispărut niciodată din mijlocul oamenilor. Căderea în păcat a produs o deviere, dar n-a barat total drumul spre Dumnezeu. Scopul omului este tot asemănarea cu Dumnezeu, dar după ce-și va reface chipul Domnul nostru Iisus Hristos va reface chipul nostru cel căzut și ne va da din nou puterea să devenim asemenea cu Dumnezeu¹⁴⁷.

Concluzia pe care o trage Sfântul Grigorie de Nyssa cu privire la învățătura despre consecințele căderii primilor oameni în păcat este următoarea: *Toate le înțelegem din Scriptură, în cele spuse despre Facerea lumii, anume că omul a fost plăsmuit după chipul lui Dumnezeu și trăia în rai și se desfăta de pomii sădiți acolo. Iar fructul acestor pomi erau viața și cunoștința și cele asemenea acestora. Iar dacă toate acestea erau în noi, cum nu va suspina ca un nenorocit cel ce-și va compara ticăloșia de acum cu fericirea de atunci? Cel aflat la înălțime a fost înjosit; cel plăsmuit după chipul Celui ceresc a luat chipul pământului; cel rânduit să împărătească s-a robit: cel zidit spre nemurire a fost desfăcut de moarte; cel ce petrecea în desfătarea raiului a fost strămutat în acest loc al bolilor și al durerilor; cel dăruit cu nepătimirea și-a însușit viața pătimasă și întinată; cel nestăpânit de nimic și stăpân pe sine e stăpânit acum de atâtea rele, încât nu e ușor să-i numărăm pe tiranii noștri*¹⁴⁸. Tot ca o sintetizare a învățăturii despre consecințele căderii primilor oameni în păcat, Ava Dorotei spune: *Căci de unde am venit la toate necazurile acestea? De ce am căzut în toată starea aceasta vrednică de plâns? Nu din pricina mândriei noastre? Nu pentru neînțelepciunea noastră? Nu pentru că ținem la voia noastră cea rea? Nu pentru că stăpânește în noi amărăciunea voii noastre? Dar de unde? Nu a fost zidit omul în toată desfătarea, întru toată bucuria,*

¹⁴⁶ Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 45.

¹⁴⁷ Ierom. Magistr. Nestor Vornicescu, *Învățătura Sfântului Grigorie de Nyssa despre chip și asemănare*, în rev. *Studii Teologice*, anul VIII (1956), nr. 9-10, p. 602.

¹⁴⁸ Sf. Grigorie de Nyssa, *Opt omilii la Fericiri*, omilia a treia, trad. de Pr. Sandu Gh. Stoian, în colecția *Comorile Pustiei*, vol. 31, Edit. Anastasia, București, 1999, pp. 41-42.

între toată odihna, între toată slava? Nu era în rai? I s-a poruncit: să nu faci aceasta! Și a făcut. Vezi mândria? Vezi tăria cerbicei? Vezi nesupunerea? De aceea, Dumnezeu văzând această nerușinare, zice: Acesta e nebun, acesta nu știe să se bucure. De nu va cunoaște zile rele, va pieri cu desăvârșire. Căci de nu va învăța ce este necazul, nu va afla ce este odihna. Atunci i-a dat lui cele vrednice de el și l-a scos din rai. A fost predat deci iubirii de sine și voilor sale, ca să-și zdrobească oasele sale, ca să învețe să nu se bizuie pe sine, ci să asculte de porunca lui Dumnezeu, ca aceste urmări nenorocite ale neascultării lui să-l învețe odihna ascultării, cum zice prin proorocul: «Te va învăța pe tine, neascultarea Ta» (Ier 2, 19)¹⁴⁹.

Vindecarea naturii umane prin Întruparea, Jertfa și Învierea lui Hristos și însușirea de către noi a roadelor acestora

Dumnezeu, Care l-a creat pe om spre desăvârșire, nu vrea moartea păcătosului, ci să se întoarcă și să fie viu (Iez 23, 11). Astfel, în dragostea Sa pentru făptura omenească, hotărăște mijlocul de mântuire a acesteia, căci căderea în păcat a omului a umplut de întristare tot cerul. Dumnezeu, care știa din preștiința Lui că omul va cădea în neascultare, a prevăzut și mijloacele sfînșitoare prin care acesta urma să se poată ridica din cădere și să nu rămână veșnic căzut. Sub îndrumarea Domnului, i s-a asigurat omului puțința să propășească din nou pe calea Binelui, să se reîntoarcă la ascultare, iar prin încercări să ajungă la desăvârșire.

După căderea în păcat, omul a rămas cu nostalgia vieții pierdute, dar, prin puterile proprii, el nu și-o putea recăștiga, deoarece purta asupra sa pecetea întunecată a păcatului. El trebuia să fie născut din nou pentru viață (In 3, 5), era necesară o nouă creație, iar aceasta presupunea un Creator care nu putea fi dintre oameni pentru că *neamul omenesc era mort virtual*¹⁵⁰. Dar Dumnezeu a voit să-l redea vieții, de aceea L-a trimis în lume pe Fiul Său (In 9, 4) pentru ca prin El lumea *viață să aibă și încă din belșug* (In 9, 10). Deoarece împăcarea dintre Dumnezeu și om nu se putea face decât de către o persoană care să fie și Dumnezeu și om, Tatăl a hotărât întruparea Fiului Său, ca să răscumpere pe omul căzut în păcat și să-l împace cu Sine, după neascultarea pe care omul a arătat-o față de Dumnezeu. De aceea, după căderea în păcat și implicit după înstrăinarea de Dumnezeu, pentru Cel Atotputernic, începe un nou mijloc de salvare a omului și a lumii: trimiterea Fiului în lume, fiindcă numai prin Dumnezeu, Îl puteam redobândi pe Dumnezeu. Domnul Hristos, luând osânda aceasta a păcatului omului, adică pătimirea, stricăciunea și moartea cea după fire, s-a făcut pentru om păcat, prin pătimire, moarte și stricăciune, îmbrăcând de bunăvoie osânda omului, El nefiind osândit după voia liberă. El Și-a asumat firea noastră, a devenit păcat pentru noi, a distrus vrăjmașul pe care noi l-am moștenit prin păcat și a câștigat întreaga umanitate către

¹⁴⁹ Ava Dorotei, *Diferite învățături de suflet folositoare*, cap. 8, în *Filocalia*.... vol. IX, p. 484.

¹⁵⁰ Magistrand Constantin Cornișescu, *Ideii dogmatice în cuvântările Sf. Ioan Hrisostom*, în rev. *Studii Teologice*, anul XVII, nr. 7-8/1965, p. 445.

Dumnezeu. Aceasta a făcut-o pentru a osândi păcatul și osânda din voie și din fire, scoțând din fire păcatul, pătimirea, stricăciunea și moartea. Noi nefiind neschimbăcioși și cu neputință de clintit, putem, din fericire, precum ne-am rostogolit de la slava cea multă la cea mai de jos necinste, să ne întoarcem și să căutăm în sus și să vedem fața atotînchinată a lui Dumnezeu¹⁵¹. Hristos, din iubire de oameni, pentru omul cel căzut în neascultare, Și-a însușit de bunăvoie prin moarte osânda omului, ca să-l mântuiască, hărăzindu-i prin aceasta, înnoirea spre nemurire¹⁵², căci neamul omenesc era incapabil de a câștiga din nou comuniunea cu Dumnezeu, iar restaurarea acestei comuniuni cu Dumnezeu a fost scopul întrupării Fiului lui Dumnezeu.

Întreagă Sfânta Treime participă la Întruparea Domnului Hristos, *în întreg Fiul, care împlinea taina mântuirii noastre prin Întrupare se afla întreg Tatăl după ființă, nu întrupându-Se, ci binevoind să se întrupeze Fiul; și în întreg Fiul, se afla întreg Duhul Sfânt după ființă, nu întrupându-Se, ci conlucrând cu Fiul la întruparea cea negrăită pentru noi*¹⁵³, Sfântul Maxim confirmând și întărind prin aceste cuvinte ceea ce Sfântul Pavel a spus: *Dumnezeu era în Hristos, împăcând lumea cu Sine Însuși* (2 Cor 5, 19). Deci, Sfânta Treime este prezentă la Întrupare, de altfel și în toate activitățile Domnului Hristos pe pământ.

În concepția Sfântului Simeon Noul Teolog, Hristos, prin îndumnezeirea Sa, a îndumnezeit trupul pe care l-a luat, făcându-ne vii pe toți, nu prin trupul stricăcios, ci prin cel îndumnezeit. Căci trupul fără să fie nimic de ceea ce e netrupesc, a fost întreg preschimbat de acesta, rămânând neconfundat, amestecat în chip de negrăit și unit într-o unire neamestecată cu dumnezeirea întreită. Astfel, Treimea nu a primit vreun adaos la număr prin întrupare, nici a suferit pătimire la trup, deci modul unirii celor două firi e fără împărțire, despărțire, amestecare sau schimbare a lor. Semnificativă este relatarea scriitorului filocalic Talasie Libianul, care ne arată că Hristos *ni S-a arătat prin suflet, trup și dumnezeire, ca să izbăvească din moarte și sufletul și trupul ca un Dumnezeu*¹⁵⁴ și El făcându-Se trup, nici ceea ce era n-a prefăcut, nici ceea ce a devenit n-a preschimbat¹⁵⁵, având toate câte le are Tatăl, afară de nenaștere, având și toate câte le are Adam cel dintâi, afară de păcat. Această Taină a Întrupării rămâne inaccesibilă și nouă, dar poate fi descifrată fragmentar și temporar, de cei cu o bogată experiență duhovnicească.

Atunci când în scrierile lor, Sfinții vorbesc despre cauzele Întrupării, menționează, mai cu seamă Sfântul Simeon Noul Teolog, că, prin Întrupare, unirea pe care o are Hristos prin fire cu Tatăl, făgăduiește să o aibă prin har și cu noi, dacă vrem și dacă vom lucra poruncile Lui și precum El este în Tatăl și Tatăl este întru El, așa Fiul lui Dumnezeu este întru noi și noi, dacă voim, vom fi întru Tatăl prin har¹⁵⁶. Deci, Hristos

¹⁵¹ Calist Catafigiotul, *Despre viața contemplativă*, cap. 76, în *Filocalia*..., vol. VIII, p. 456.

¹⁵² Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, răsp. 42, în *Filocalia*..., vol. III, p. 152.

¹⁵³ Sf. Simeon Noul Teolog, *Cuvântări morale*, cuv. 5, în *Filocalia*..., vol. VI, p. 164.

¹⁵⁴ Talasie Libianul, *Despre dragoste*, suta a patra, cap. 59, în *Filocalia*..., vol. IV, p. 37.

¹⁵⁵ *Ibidem*, suta a doua, cap. 94, p. 26.

¹⁵⁶ Sf. Simeon Noul Teolog, *op. cit.*, cuv. 6, p. 84.

S-a împărțit de ale noastre, ca să ne facă pe noi părtași de ale Sale. Ideea aceasta o întâlnim în toată literatura patristică. El S-a făcut Fiul al omului, ca să-i facă pe oameni fii ai lui Dumnezeu, *introducându-ne în împărăția cerurilor, mai bine zis, dăruindu-Se, să o avem pe aceasta înăuntrul nostru, ca să nu avem numai nădejdea de a intra în ea, ci având-o încă de acum*¹⁵⁷, Domnul Hristos *făcându-Se pârga rezidirii și nemuririi noastre întru nestricăciune*¹⁵⁸ și prin firea omenească asumată comunicându-ne puterea dumnezeirii Sale.

Prin Întrupare, Hristos ne dezvăluie nouă la maximum valoarea omului în fața Creatorului, pe de o parte, iar pe de altă parte, cât de grav a fost păcatul de a trebuit ca Fiul lui Dumnezeu să Se întrupeze, căci putea fi trimis un prooroc sau un înger, dar nu ar fi fost îndeajuns. Întruparea deci ne arată în mod concret că *Dumnezeu este iubire* (1 In 4, 16), ne revelează în primul rând iubirea lui Dumnezeu.

Taina Întrupării e privită în scrierile patristice și mai ales la Sfântul Maxim Mărturisitorul, ca una care dinainte de veacuri a fost cugetată și rânduită, anume a fost rânduită unirea hotarului (definitului) și a nehotărniciei (indefinitului), a măsurii și a lipsei de măsură, a marginii și a nemărginirii, a Creatorului și a creaturii, a stabilității și a mișcării, această taină arătându-se în Hristos care S-a arătat, aducând prin ea împlinirea hotărârii de mai înainte a lui Dumnezeu¹⁵⁹. Deci întruparea Fiului, rânduită din veșnicie, ar fi avut loc independent de căderea lui Adam. În acest sens, Părintele Stăniloae, pornind de la cuvintele Sfântului Maxim, afirmă că nu abia păcatul lui Adam, ci însăși constituția lumii, așa cum a ieșit din gândul și actul creator al lui Dumnezeu, o îndrumă spre Hristos¹⁶⁰, căderea numai a imprimat Întrupării caracterul de chenoză căci, așa cum spuneam și mai sus, citându-l pe Sfântul Maxim, aspirația eternă a creaturii ar fi unirea cu necreatul. Părinții vorbesc despre acest act al Întrupării, ca despre cel mai minunat act care s-a întâmplat și nu păcatul sau diavolul a determinat acest act, care a fost un act de restaurare cât și unul de dragoste. Deci Hristos ne dezvăluie valoarea omului și a lumii întregi pentru Dumnezeu, arătându-ne care trebuie să fie scopul de căpătâi al omului și al lumii în fața lui Dumnezeu.

Actul întrupării este acela care ne deschide un nou orizont înțelegerii vieții, putând astfel cunoaște că toate lucrurile lumii vin de la Dumnezeu și se întorc la Dumnezeu, pentru că toate sunt create în Hristos și mântuite în Hristos. Între creație și mântuire există o relație încă înainte de veac, care ne arată că lucrurile create nu pot fi înțelese deplin decât în planul mântuirii. *Taina întrupării Cuvântului cuprinde în sine înțelesul tuturor ghicirilor și tipurilor din Scriptură, și știința tuturor fapturilor văzute și cugetate. Căci cel ce a cunoscut taina crucii și a mormântului a înțeles rațiunile celor mai înainte spuse; iar cel ce a cunoscut înțelesul tainic al învierii a cunoscut scopul spre care Dumnezeu a întemeiat toate de mai înainte*¹⁶¹. Prin firea umană animată, Hristos

¹⁵⁷ Sf. Simeon Noul Teolog, *Cele 225 capete teologice și practice*, cap. 88, în *Filocalia*..., vol. VI, p. 84.

¹⁵⁸ Sf. Simeon Noul Teolog, *Cuvântări morale*..., cuv. 3, p. 19.

¹⁵⁹ *Ibidem*, răsp. 60, pp. 304-305.

¹⁶⁰ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, notă explicativă, nr. 1, la răsp. 61, în *Filocalia*..., vol. III, p. 305.

¹⁶¹ Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete gnostice*, suta întâi, cap. 66, în *Filocalia*..., vol. II, p. 150.

recapitulează în Sine pe toți, pentru ca pe toți oamenii să-i elibereze din robia păcatului și a morții, împăcându-i cu Dumnezeu și înnoindu-i. Dar nu numai atât. Hristos recapitulează întreaga creație, fiindcă și ea a suferit de pe urma căderii lui Adam, urâtându-și chipul și imputându-și existența (*Fac* 2, 17-19), ca s-o refacă și s-o înalțe pe o treaptă superioară de existență¹⁶². Omul, după cădere, despărțit de Dumnezeu, zdruncinat în ființa sa, nu a mai fost capabil de a se vindeca singur, iar prin căderea sa, el a pus în primejdie și existența cosmosului, desfigurându-se opera lui Dumnezeu, dar, întrupându-Se Hristos, va restabili ordinea cosmică și va restaura umanitatea noastră luând-o cu totul întru Sine. Creația a fost rânduită să fie un loc în care Dumnezeu să poată vorbi și să poată lucra și de asemenea un loc în care noi să putem răspunde lui Dumnezeu prin cuvântul și faptele noastre, angajându-ne pe drumul acestei comuniuni în dezvoltare, voită de Dumnezeu. Creația își împlinește rostul atunci când ea mai rămâne ca un loc în care ființa noastră poate întreține un oarecare dialog cu Dumnezeu, care se poate dezvolta numai dacă mai rămâne totuși văzută măcar în parte ca un dar al lui Dumnezeu, ca bază a darului superior al mântuirii, prin care va fi scăpată de starea actuală de coruptibilitate și de moarte. Lumea a fost creată cu calitățile corespunzătoare acestui scop. Prin cădere ea a devenit însă în mare parte opacă, retragerea Duhului dumnezeiesc din ea slăbindu-i însușirea de mediu transparent între Dumnezeu și oameni și între aceștia înșiși¹⁶³. Prin retragerea Duhului din ea și din om, aceasta nu mai are maleabilitatea originară și nici omul forța spiritului prin care să o poată conduce spre deplina stare de mediu de comunicare între Dumnezeu și el și între el și semenii săi.

Fiul veșnic al lui Dumnezeu S-a făcut om muritor, ca omului devenit din pricina păcatului muritor să-i dăruiască viața veșnică (*Rom* 6, 23). Centrul lucrării mântuitoare a Fiului întrupat se găsește în jertfa de răscumpărare a omului din robia păcatului și a morții, și de împăcare a omului cu Dumnezeu. Dacă plata păcatului săvârșit în om a fost moartea, prețul învierii lui a fost moartea Fiului lui Dumnezeu Cel întrupat, și încă moarte pe cruce (*Filip* 2, 9) ca jertfă supremă de iubire (*In* 3, 16). Moartea omului a însemnat înstrăinarea lui de Dumnezeu, iar moartea lui Hristos a însemnat reîntrirea omului în comuniunea de iubire și de viață cu Creatorul Său. În iconomia Prea Sfintei Treimi cu privire la îndumnezeirea omului și aducerea în el la unirea cu Dumnezeu a tuturor fapturilor create, lucrarea răscumpărătoare a Domnului nostru Iisus Hristos, îndeosebi Patimile, răstignirea și învierea Lui, constituie momentul esențial și culminant al mântuirii noastre; prin ea, Dumnezeu-Omul a scos firea omenească de sub tirania diavolului și a duhurilor sale, a nimicit puterea păcatului și a biruit moartea, desființând astfel stavilele care, în urma păcatului strămoșesc, îl despărteau pe om de Dumnezeu și împiedicau unirea lui deplină cu Acesta¹⁶⁴. Unind în persoana Sa, fără amestecare și fără despărțire, firea dumnezeiască cu cea omenească, Hristos a readus firea omului la starea ei dintru început, arătându-Se

¹⁶² Pr. Conf. Dr. Ilie Moldovan, *Iisus Hristos – viața lumii*, în rev. *Mitropolia Moldovei și Sucevei*, anul LIX, nr. 4-6/1983, p. 173.

¹⁶³ Preot Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă...*, p. 324.

¹⁶⁴ Jean-Claude Larchet, *Terapeutică bolilor spirituale*, p. 7.

astfel ca Adam cel nou, și, încă și mai mult, a dus-o la desăvârșirea menită ei încă de la facere: deplina asemănare cu Dumnezeu și participarea la firea cea dumnezeiască (2 Pt 1, 4). El a dat astfel fiecărei persoane umane, unită cu El prin Duhul Sfânt, în Biserică, care este trupul Său, puterea de a deveni Dumnezeu prin har¹⁶⁵.

Astfel, toți avem nevoie de mântuire și eliberarea de povara păcatului. Aceasta nu poate fi dobândită decât prin însușirea roadelor Întrupării, jertfei și învierii Domnului Hristos. Ne putem împărtăși de aceste roade prin botez, viață ascetică și virtuți, toate acestea ducând la restaurarea omului în ansamblu. Lucrarea virtuților, făptuirea, este însă prima etapă a vieții spirituale a omului. Încă de aici el începe să trăiască în Hristos pe care Îl primește de la botez.

Această apropiere deplină a lui Hristos față de noi, și îmbrăcarea prin chenoză a chipului de rob (Filip 2; 6-11), căci toate s-au făcut prin El și pentru El, implică și răspundere din partea noastră. Așa cum Dumnezeu S-a făcut om pentru noi, așa și noi trebuie să ne îndumnezeim pentru El, să răspundem cu iubire la iubirea Lui, și să ne dăruim pe noi întregi, ca să-l primim pe El întreg. De o mare profunzime teologică sunt și cuvintele Părintelui Stăniloae, care ne îndeamnă, fiind și un bun cunoscător al firii umane, ca, primind puterea de la Hristos, să o folosim pentru a deveni și noi puternici, Hristos oferindu-ne o mare cinste, noi să nu o refuzăm, ca să nu-l facem coborârea, osteneala și jertfa zadarnice, răzând de ele¹⁶⁶.

The Fall – The Vision of Orthodox Spirituality. In this paper we present the teaching about the primordial condition of our proto-parents, the command given by God in Eden, the trees of Heaven, the temptation of the devil and the fall of the first human beings to sin, the consequences of breaching the order and the healing of human nature by the Incarnation, the Sacrifice, the Resurrection of Christ and our assimilation of these fruits, all these themes being subchapters of the paper. The Holy Fathers teach us that there was a time when man, created according to the face of God and adorned with all virtue, being in Heavens, close to God, contemplated God, his mind was full of knowledgeable visions, spirituality prevailing and he was all the time joyful and in a state of non-material bliss. He received from God a good nature and was endowed with all spiritual and material gifts and was assigned by God as ruler of the whole world underneath the Heavens. Adam and Eve were influenced by the mischievous proposition of the devil cloaked as a snake and he made them aspire to a higher bliss, to be God-like without the help of God. The same temptations we have today: the temptations of the eyes, the temptations of the body, and the temptations of the pride of life. After falling to sin and implicitly after the alienation from God, the Almighty offers man and the world a new means of rescue: he sent his Son to the world, because only through God we could recover God. Therefore, all people need resurrection and the deliverance from the sin burden. This cannot be gained but through the assimilation of the Incarnation, the Sacrifice, and the Resurrection of Christ.

¹⁶⁵ Ibidem.

¹⁶⁶ Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, notă explicativă, nr. 292, la răs. 199, în *Filocalia*..., vol. XI, p. 232.

Îndumnezeirea din perspectiva constituției ființei umane și a relației acesteia cu cosmosul – viziunea teologică a Părintelui Stăniloae

Diac. Drd. V. NEACȘU

În concepția marelui umanist și erudit român M. Eliade omul, prin însăși constituția sa, se identifică cu „centrul” lumii. În relație cu omul a fost „gândită”, concepută întreaga existență: „*grație poziției sale verticale spațiul se lasă organizat împrejurul corpului omenesc în patru direcții orizontale proiectate pornind de la un ax central sus-jos, întinzându-se în față, în spate, la dreapta, la stânga.*”¹

Ceea ce este vrednic de remarcat este faptul că nu numai omul se găsește în raport cu lumea ce-l înconjoară în epicentrul ei, ci însăși lumea, ca realitate creată, se definește în funcție de el ca axă ființială. Se poate astfel lesne înțelege în virtutea acestei imagini fie și numai spațiale, atât interdependența și condiționarea dintre cosmos și om, cât și faptul că cele două realități au destin comun.

În sens teologic omul și cosmosul coexistă spre desăvârșire, coexistență ce grăvează în jurul lui Dumnezeu ca Creator și Sfințitor al lor. Această „simbioză” teologică (om-cosmos) va constitui totdeauna un punct important în dezvoltarea spirituală a omului dată fiind înfinitatea de sens a ființei sale proprii potențată în relație cu înfinitatea de sens a lumii pe care omul o va descoperi prin comuniunea sa cu Dumnezeu. Acest demers în trepte pornește de la o serie de premise dogmatico-teologice ce sunt concentrate în speță în ființa și constituția omului. De fapt desăvârșirea lui se realizează și se înțelege în parametrii lui ontologici dați prin geneză. Constituția omului este, deja o icoană a îndumnezeirii lui ca posibilitate.

Omul este trup și suflet. Acestea nu sunt entități izolate și puse să subziste împreună, ci realități perfect compatibile, interdependente, destinate să ființeze într-un singur ipostas². Această taină a unirii celor două elemente este întrucâtva cheia prin care se pătrunde taina îndumnezeirii omului și a întregii existențe create. Vom încerca în cele ce urmează să arătăm care sunt (atributele) caracteristicile compusului uman

¹ Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, ed. Științifică, București, 1999, p.15.

² Relația dintre ele nu desființează cele două elemente: trupul rămâne trup, dar în comuniune cu sufletul, și sufletul asemenea.

trup-suflet – adică cum se constituie comuniunea acestor elemente ale ființei umane – caracteristici pe care le vom avea în vedere și le vom nuanța unde va fi nevoie, în corespondența lor intrinsecă cu restul creației din perspectiva împlinirii și îndumnezeirii lor³ ca menire ontologic-genică.

Trupul omenesc, raționalitate de maximă complexitate

„Trupul omului este cel mai complex sistem de raționalitate plasticizată”⁴.

Omul este cea mai complexă și plină de sensuri parte a creației. El este unica realitate creată care poartă în sine spirit rațional. Această rațiune (cunoascătoare) a spiritului uman precum și raționalitatea lui cer un anumit mod de existență (τρόπος υπάρξεως). Primul element care se impune pentru dezvoltarea și manifestarea deplină a spiritului este trupul. Astfel, prin ființarea împreună a trupului și sufletului se pun bazele existenței umane.

Trupul uman este cea mai desăvârșită parte a creației ca materialitate, prin raționalitatea sa ascunzând în el două mari taine: a recapitulării în sine a întregii naturi umane⁵ (premișă întrupării lui Hristos) și cea a purtării în sine a pecetii Sf. Treimii (chipul vizează și trupul uman). Sf. Nichita Stithatul ne lămurește acest lucru astfel: „așa cum Ziditorul (Sf. Treime) a avut în sine conștiința firilor și rațiunile tuturor lucrurilor, așa și omul are în sine rațiunile, firea și cunoștința creației.”⁶

Părintele Stăniloae spune că era nevoie de un trup rațional pentru ca sufletul să găsească în el posibilitatea manifestării, el fiind la rândul său rațional: „Trupul capătă o complexitate particulară ca raționalitate, datorită bogăției spiritului. Raționalitatea spiritului însuși se actualizează într-o complexitate de mare finețe și subtilitate în lucrarea asupra trupului.”⁷ Trupul este adaptat continuu spiritului sau e imprimat în mod particular de spirit⁸. Într-o notă la *Ambigua* (Sf. Maxim), părintele ne spune că există o fuziune și o compenetrare a caracterelor celor două părți ale omului (trup și suflet)⁹, trupul avându-și rădăcinile în spirit fără să fie materiale, ci spirituale și spiritul asemenea¹⁰. Era nevoie de această fuziune mai ales pentru împlinirea vocației omului de împărat al creației. „Trupul are în rațiunea sa menirea de a fi instrumentul

³ Îndumnezeirea cosmosului nu se înțelege din perspectiva personală a lui, el nefiind persoană, ci prin încadrarea lui ca existență în același plan de desăvârșire cu cel al omului. De fapt, omul mijlocește îndumnezeirea lui, ca stare și ambianță creată, transfigurată de energiile dumnezeiești ce pătrund în lume prin om.

⁴ Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, EIBMBOR, București, 1996, p. 257.

⁵ Alexandros Kalomiros, *Sfinții Părinți despre originile și destinul omului și cosmosului*, Ed. Deisis, Sibiu, 1998, p. 126.

⁶ Sf. Nichita Stithatul, *Filocalia*, vol. VI, EIBMBOR, București, 1977, p.307.

⁷ Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică...*, p. 251.

⁸ *Ibidem*, p. 252.

⁹ Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, EIBMBOR, București, 1983, p.48, nota 2.

¹⁰ M. A. Costa de Beauregard, *Dumitru Stăniloae. Mica Dogmatică vorbită*, Ed. Deisis, Sibiu, 1995, p. 26.

material prin care sufletul să intervină în creație."¹¹ Cu toate acestea omul este o unitate tainică indivizibilă¹².

Sf. Maxim consideră constituția creată a omului ca o pregătire ontologică pentru taina eshatologică teandristului¹³ și un semn anticipativ al întrupării lui Hristos¹⁴. Trupul devine astfel, element principal în hristologia ortodoxă. Fără trup, opera de mântuire a lui Hristos nu s-ar fi putut împlini. Hristos aduce trupul său jertfă înaintea Tatălui, iar prin aceasta trupul jertfit este preamărit și poate iradia din el puterea îndumnezeitoare peste toți oamenii.

Altfel spus, numai un suflet și un trup rațional puteau să intre în dialog cu Rațiunea cea Una și să crească în acest dialog până în eshaton și dincolo de el. De asemenea numai o raționalitate complexă ca aceea a trupului putea fi premisa întrupării aceleiași „*Rațiuni Una*”¹⁵ care nu s-ar fi putut manifesta decât într-un mediu asemănător Ei.

Ca atare, consecințele existenței raționale a trupului sunt multiple:

– trupul constituie premisa comunicării interpersonale, prin el se manifestă dorința sufletului de a fi în comuniune;

– tot pe acest temei trupul oferă un cadru concret de viață pentru suflet, viața sufletului face parte din viața trupului¹⁶;

– relația trup-suflet și raționalitatea trupului face ca acesta să existe și după moarte, el rămâne în suflet cu toate virtualitățile lui¹⁷ – sub un anumit aspect trupul este nemuritor¹⁸;

– trupul aduce o experiență în plus omului față de îngeri, astfel acest lucru ne ridică mai presus decât ei¹⁹;

Raționalitatea maximă a trupului îl plasează pe om deasupra materiei fiind deopotrivă materie, dar și deosebit de natura materială datorită spiritului care organizează materia lui. Omul se situează deasupra lumii ca materialitate prin raționalitatea trupului uman compus din toate elementele lumii sensibile²⁰. Astfel privind lucrurile, înțelegem trupul uman ca pe o realitate teologică de maximă importanță din perspectiva cunoașterii lumii din interiorul ei, cu posibilitatea de a o desăvârși sau „*de a o schimba din ofrandă în stărv*”²¹.

¹¹ Anonim, *Texte Nedorite*, Ed. Coral Sanivet, București, 2002, p. 93.

¹² Maciej Bielawski, *Părintele Dumitru Stăniloae, o viziune filocalică despre lume*, trad. și cuv. înainte diac Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 1998, p. 224.

¹³ Sf. Maxim Mărturisitorul, apud Lars Thunberg, *Omul și Cosmosul în viziunea Sf. Maxim Mărturisitorul*, EIBMBOR, București, 1999, p. 68.

¹⁴ Arhim. Iustin Popovici, *Omul și Dumnezeu-Om*, Ed. Deisis, Sibiu, 1998, p. 61.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ Anonim, *op. cit.* p. 94.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ Veșnicia trupurilor are ca fundament înălțarea cu trupul (transfigurat) la cer a Mântuitorului Hristos.

¹⁹ M. Bielawski, *op. cit.*, p. 225.

²⁰ Pr. Dr. Vasile Răducă, *Antropologia Sfântului Grigore de Nyssa*, EIBMBOR, București, 1996, p. 84.

²¹ Olivier Clement, *Întrebări asupra omului*, Ed. Episcopiei Alba Iuliei, Alba Iulia, 1997, p. 75.

Așadar, trupul este veriga esențială între sensibil și inteligibil. El este o interfață între spirit și cosmos ca materialitate. Numai astfel spiritul ar fi fost capabil să actualizeze bogăția infinită a cosmosului. Creșterea spiritului ține și de spiritualizarea cosmosului prin trup. Trupul este astfel organul prin care întreaga existență om-cosmos, este ridicată în trepte spre desăvârșire.

Sufletul uman, un „alter ego” creat al Spiritului Suprem

„Sufletul conștient nu e adus la existență prin simpla gândire și poruncă a Spiritului creator... Având de la început caracter de subiect el este chemat la existență printr-un fel de reduplicare a Spiritului creator pe plan creat. Spiritul conștient suprem vorbește cu spiritul conștient creat ca și cu un fel de alter-ego, dar creat.”²²

Sufletul uman cunoaște în adâncul său o înrudire specială cu Dumnezeu fapt ce îl apropie pe acesta în chip tainic de taina Vieții. Este o înrudire de formă ce are ca diferență fundamentală conștiința creată a omului, existența lui ca persoană conștientă creată²³. Că este ancorat dumnezeiește în taina Vieții reiese din aceea că sufletul uman este purtător al unei vieți care nu-i aparține prin sine, el fiind chemat la existență de Duhul Sfânt într-un fel în care îl face pe acesta să se descopere ca un „alter ego” creat al Acestuia²⁴.

Și făpturile au suflet, au viață în ele, dar omul are *ceva* deosebit în el, *ceva* ce-l arată ca fiind chip al Arhetipului său, Logosul întrupat²⁵. Acest *ceva* este Duhul suflat de Dumnezeu asupra omului, Duhul Sfânt care unit cu sufletul a făcut ca acesta să fie ridicat cu mult deasupra oricărui suflet neomenesc²⁶. Față de *sufletul* comun al făpturilor, cel al omului se deosebește fundamental prin aceea că este „*suflet viu*” (Fc. 2, 7), adică are în sine viața harică²⁷, harul conferindu-i raționalitate, dar și înrudire cu Dumnezeu ca un alt *eu* al Lui.

Pentru a înțelege în adâncimea sa, atât cât se poate, sufletul uman ca alter-ego, poate că cel mai potrivit este să vorbim dintru început despre valoarea și importanța acestuia din perspectiva asemănării lui cu Eul lui arhetipal.

Importanța sufletului provine – cum era de așteptat – din raționalitatea lui care este un temei neclintit și indispensabil al îndumnezeirii lui. Această realitate îl înnoilează pe om situându-l deasupra întregului cosmos. Faptul că acesta primește prin creație un suflet rațional ca putere cunoscătoare personală, dar și ca energie rațională capabilă să spiritualizeze întreaga existență, îl ridică pe el ca purtător al acestuia la măsura de co-creator și stăpân al lumii. Astfel sufletul se revelează ca fiind hotarul între dumnezeire ca spirit și materialitate ca trup, asemănător cu Dumnezeu, dar

²² Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică...*, p. 259.

²³ Se înțelege în diferența creat-necreat, diferența de esență-fire între sufletul uman și Dumnezeire.

²⁴ Anonim, *op. cit.*, p. 96.

²⁵ Panayotis Nellas, *Omul animal îndumnezeit*, ed. Deisis, Sibiu, 1994, p.16.

²⁶ Sfântul Teofan Zăvorâtul, *Viața lăuntrică și cum o putem dobândi*, Ed. Buna Vestire, Bacău, p. 57.

²⁷ Anonim, *op. cit.*, p. 95.

înrușinat și cu trupul²⁸ el tinde să unească aceste contrarii până întru spiritualizarea deplină a materiei și a creației.

Pe de altă parte, menționăm că raționalitatea sufletului ne trimite la Arhetipul acestuia (Logosul) spre care tinde în orice condiție s-ar găsi: „Prezența Logosului divin chiar în gradul slăbit de după cădere ar putea forma o bază a hristologiei transcendente, adică o trebuință după Hristos înscrisă în conștiința spirituală a omului.”²⁹ Această trebuință spirituală se vedește: în nevoia omului de iubire absolută, în înțelegerea morții ca împlinire și în nădejdea celor viitoare³⁰.

Teologia plasează, astfel, pe bună dreptate sufletul în centrul învățaturii despre om. El poartă în sine cheia desăvârșirii lui și a întregii creații pe care datorită constituției sale raționale o poate ridica pe culmi tot mai înalte ținând dumnezeirea cea după har sau îndumnezeirea³¹.

În procesul desăvârșirii, sufletul are o importanță deosebită în raport cu celelalte părți ale ființei umane. El „este o oglindă în care omul vede pe Hristos (dacă nu sunt în el păcate), este o mireasă care vede în sine pe Mirele Hristos. Numai dacă e curată (mireasa) de orice pată, Mirele se oglindește în ea fiind unit cu sufletul, ca Mirele cu mireasa”³². În sens simbolic-teologic Sf. Maxim aseamănă sufletul cu Sfânta Biserică, căci el ni s-a dat „spre călăuzirea lui către cele înalte, spre biserica cea nefăcută de mâini.”³³ Și aceasta pentru că ființa umană ca trup-suflet unește în sine cele două elemente ale ei (sensibil-inteligibil) tinzând prin suflet spre partea cea de dincolo de catapeteasmă a Bisericii – Sfânta Sfintelor sau Sfânta Treime.

În altă ordine de idei, menționăm cuvântul Sf. Atanasie care spune despre suflet că poartă în sine capacitatea de a gândi, de a iubi, de a dori³⁴ și că poate gândi la cele nemuritoare și veșnice pentru că el este nemuritor³⁵. Putem înțelege de aici că sufletul nu se va opri din mișcarea lui nici după moarte, căci el în veșnicie va gândi și va voi să iubească și să fie iubit – iubirea, dorința și rațiunea nefiind realități temporale.

Despre suflet putem vorbi ca despre *inima* trupului, căci în el stă viața întregii ființe umane. Iar, dacă inima întreține viața biologică, atunci sufletul o întreține pe cea spirituală. Pentru spiritualitatea ortodoxă sufletul omenesc este realitatea cea mai de taină și cea mai prețioasă a ființei umane³⁶. Sf. Simeon Noul Teolog vorbește despre suflet ca de o icoană a Treimii, arătând că împreună cu el coexistă mintea și cuvântul

²⁸ Pr. Dr. Vasile Răducă, *op. cit.*, p. 100.

²⁹ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, EIBMBOR, București, 1997, p. 11.

³⁰ *Ibidem*, p. 12.

³¹ Idem, *Teologia Dogmatică...*, vol. I, p. 258.

³² Nota 343, Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Filocalia*, vol. XII, Ed. Harisma, 1991, p. 218.

³³ Sf. Maxim Mărturisitorul, *Mystagogia*, EIBMBOR, București, 1997, p. 25.

³⁴ Sf. Atanasie cel Mare, *Cuvânt împotriva elinilor*, trad. Pr. Prof. D. Stăniloae, PSB 15, EIBMBOR, București, 1987, p. 32.

³⁵ Tertulian, *Apologeți de limbă latină*, trad. N. Chițescu, EIBMBOR, București, 1981, p. 265.

³⁶ Pr. Ioan C. Teșu, *Omnia Taina Teologică*, Ed. Christiana, București, 2002, p. 91.

(*nous, logos, psyhe*)³⁷. Astfel, omul prin sufletul său ca icoană a Creatorului, este chemat spre o tot mai deplină asemănare cu El.

Sufletul este, așadar, maxima declarație de dragoste a lui Dumnezeu. Primim iubirea lui Dumnezeu prin/în suflet și înțelegem bogăția și adâncimea tainelor dumnezeiești prin înțelegerea și cunoașterea sufletului ca realitate dumnezeiască creată, dar și prin răspunsul nostru la această declarație de dragoste. Suntem chemați să descoperim în adâncul nostru acest *glas dumnezeiesc* care dorește pentru veșnicie să intrăm în dialog cu El.

Trupul și sufletul, două realități sincrone

Importanța acestei concomitențe temporale este capitală pentru realizarea desăvârșirii omului. Este esențială, atât în contextul antropologiei, cât și al teologiei ortodoxe în totalitatea învățăturilor ei. Orice mutație temporală aduce cu sine idei străine de învățătura creștină (pre existențialism, maniheism, metempsihoză ș.a.).

Tradiția creștină susține că, dintru început, se impune existența împreună a trupului și sufletului, aceasta pentru că nu putem concepe cum ar fi putut exista omul întâi ca suflet și ulterior ca suflet și trup „*sufletul trebuia să fie de la începutul formării trupului în trup pentru ca trupul să aibă complexitatea specială adecvată sufletului și să ofere mediul adecvat pentru mișcarea spirituală, pentru gândirea și voința conștientă și liberă a spiritului*”³⁸.

În acest sens Sf. Maxim subliniază următoarele: „*unii zic că sufletele există înaintea trupurilor, alții că trupurile înaintea sufletului. Noi mergem pe calea de mijloc, împărătească, afirmând coexistența lor.*”³⁹

Dumnezeu de la început l-a conceput pe om cu trup și suflet ca prin asemănare în trup cu lumea și în suflet cu Dumnezeu să fie acesteia frământătură care să o dospească și să o aducă pe aceasta la îndumnezeire⁴⁰.

În existența sincronă a trupului cu sufletul găsim totuși o accentuare a sufletului ca putere formatoare a trupului. Adică, faptul că cele două realități există de la început împreună nu înseamnă că una dintre ele se poate dezvolta paralel și concomitent cu cealaltă realitate sau că ambele dețin în același timp capacitatea de a se forma împreună. Nu! „*În suflet sunt puterile formatoare ale trupului din materie și lucrătoare prin el. El nu începe să existe decât împreună cu trupul. Prin puterile acestea sufletul înalță materia, o înalță la treaptă de mijloc al vieții spirituale. Sufletul începe să prefacă materia în trup chiar de la conceperea omului. Chiar din acel moment omul e suflet și trup.*”⁴¹ Unitatea aceasta este asemănată de Sf. Grigorie de Nyssa cu bobul de grâu

³⁷ Sf. Simeon Noul Teolog, *Discursuri teologice și etice. Scrieri I*, stud. introd. și trad. arhid. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 1998, p. 83.

³⁸ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică...*, vol. I, p. 260.

³⁹ Ambigua, *op. cit.*, p. 279.

⁴⁰ Anonim, *op. cit.*, p. 93.

⁴¹ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, Ed. Mitropolia Olteniei. Craiova, 1987, p. 80.

care cuprinde în el ca potență toată specia spicului. Prin urmare – accentuează acesta – și sămânța umană are de la prima ivire a existenței ei puterea firii de a înainta spre deplinătate, neadăugându-și ceva din afară în mișcarea spre deplinătate. Așadar amândouă au un unic început întemeiat pe rațiunea divină primă a lui Dumnezeu⁴².

Faptul că referatul biblic ne prezintă o succesiune temporală în crearea lui Adam nu înseamnă că trupul a fost făcut înaintea sufletului, ci doar pentru a separa într-un anume fel trupul omului care este din materia lumii de sufletul lui care își are obârșia în Dumnezeu. Această structură binară cere în descriere conjuncția „și” care nu sugerează o succesiune, ci dimpotrivă o concomitență.

Un argument al venirii împreună la existență a trupului și a sufletului ar fi și acela că, nici sufletul, nici trupul nu pot fi separate ca ipostase preexistente – nici un ipostas preexistent nu poate fi redus la altul⁴³. Numai prin cugetare se poate distinge aducerea la existență a trupului și cea a sufletului⁴⁴.

În concluzie, compusul uman nu este o realitate tranzitorie anarhică și anacronică, ci este o realitate unitară, sincronă adusă la existență deodată – cu scopul de a rămâne veșnic împreună.

Relația trup-suflet și destinul lumii

Potrivit concepție creștine, fără de spirit lumea ar fi închisă în repetarea monotonă a unor etape de existență mai înguste sau mai largi⁴⁵. Spiritul, prin raționalitatea sa, prin libertatea sa, este cel ce face ca natura materială să fie animată, să aibă viață. Depășirea acestei repetiții sterile însă nu se face numai prin spirit, ci și prin trup. Fără trup, spiritul uman n-ar putea mișca lumea spre sensuri tot mai înalte⁴⁶.

Ființa umană „*prin spirit poate tinde spre o tot mai mare participare la Dumnezeu, iar prin trup poate tinde să cunoască lumea întreagă. Dar numai pentru că are în trup spiritul poate să îmbrățișeze în conștiința sa lumea în tot mai mare întindere și are puterea de a-și întinde cunoștința și lucrarea sa tot mai departe asupra ei*”⁴⁷. Sufletul are în însăși rațiunea facerii lui referirea la trup, fapt pentru care nu putem vedea sufletul decât în relație cu trupul. Sf. Maxim spune că această unire este un efect al naturii umane raționale care ontologic cere să fie constituită din trup și suflet⁴⁸. Relația trup-suflet (σύνθεσις) presupune atât o interdependență cât și o unire indisolubilă. Baza acestei uniri este rațiunea (unică compusă) unicei firii compuse⁴⁹. „*În om sufletul*

⁴² *Ibidem*.

⁴³ Anonim, *op. cit.*, p. 99.

⁴⁴ Nicolae Moșoiu, *Taina prezenței lui Dumnezeu în viața umană. Viziunea creatoare a Părintelui Stăniloae*, Ed. Paralela 45, 2002, p.148.

⁴⁵ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică... op. cit.*, vol. 1, p. 250.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 252.

⁴⁷ Idem, *Chipul...*, p. 39.

⁴⁸ Ambigua, *op. cit.*, p. 291.

⁴⁹ Nicolae Moșoiu, *op. cit.*, p.145.

și trupul se condiționează reciproc fără ca unul să fie redus la celălalt... sufletul se află în elementele care compun trupul, dar nu se confundă cu ele, iar la rândul său trupul, cu toate că este unit inefabil cu sufletul, nu-și pierde calitatea de trup."⁵⁰

Părintele Stăniloae, în privința acestei unități (trup-suflet), vorbește de o continuă creștere (împlinire) în raport cu înaintarea ființei umane în comuniunea cu Dumnezeu „ființa umană e unitate alcătuită din trup și suflet care înaintează tot mai mult spre Dumnezeu, spre o tot mai deplină unitate a lor.”⁵¹ Despre aceeași unitate părintele (dezvoltând o idee a Sf. Maxim) spune că este asemănătoare aceleia dintre sensibil (om) și inteligibil (îngerii) în Biserică. După cum creația prin activitatea sfințitoare a Bisericii tinde spre unitatea dintre partea ei sensibilă și cea inteligibilă, astfel și omul înaintează spre unificarea dintre trup și suflet, dar nu și fără o lucrare asupra creației⁵² – ea (unitatea) fiind dată și ca premisă pentru spiritualizarea materiei, pentru transparența ei⁵³.

Sf. Maxim afirmă că în sfinți contrastele dintre trup și suflet au ajuns la maximă unitate, trupul s-a umplut întreg de suflet, care e plin de Dumnezeu: „sfinții s-au ridicat mai presus de doimea materială pentru unirea cugetată în Treime, întreg sufletul și Dumnezeu Însuși se vede prin trup.”⁵⁴ Prin urmare scopul acestei relații intime este îndumnezeirea omului⁵⁵. Sfințenia unește deplin pe cele sensibile cu cele inteligibile, astfel încât toate vor fi copleșite de Dumnezeu Care este prin excelență Duh. Modelul suprem al acestei uniri neamestecate și neconfundate îl avem în Hristos, în Care umanitatea este unită cu dumnezeirea într-o singură Persoană. El este centrul de atracție al unirii tot mai depline a componentelor umane, fiind și direcția transcenderii continue a omului⁵⁶ și a lumii întregi. Aidoma lui Hristos, omul unește într-un ipostas părțile contrastante ale lui (trup-suflet). În această unitate ipostatică a sufletului și a trupului – spune părintele Stăniloae – este implicată și puțința unirii într-un ipostas a firii dumnezeiești și omenești în Ipostasul lui Dumnezeu-Cuvântul care poartă în sine rațiunea umanității⁵⁷. În trup este sufletul întreg și sufletul poate deveni în el tot mai copleșitor

⁵⁰ Pr. Dr. Vasile Răducă, *op. cit.*, p. 91.

⁵¹ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturgia ortodoxă*, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1986, p.13.

⁵² *Ibidem*, p. 44.

⁵³ Trebuie să avem în considerație faptul că transfigurarea lumii prin spiritualizarea continuă a omului (trup și suflet) ca centru ontologic al ei, se desfășoară în condițiile căzute ale acestuia și că atât trupul, cât și sufletul păstrează legitățile interioare după care au fost zidite, însă parazitare și limitate în felul lor de a fi prin patimile morții ce s-au moștenit ca efect al dramei cosmice a păcatului strămoșesc. Elemente cu privire la aceste condiții în care omul a trebuit să se desăvârșească ca ființă iconică a lui Dumnezeu, în lucrarea părintelui *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, ed. Omniscop, Craiova, 1993, 340 și 349-350 (o implicare în această direcție ar fi solicitat multe elemente de spiritualitate care ne-ar fi abătut în mod substanțial de la realitatea de esență a relației trup-suflet, sau altfel spus de la categoriile creaturale indelebile din cadrul ființei umane).

⁵⁴ *Idem*, *Chipul...*, p. 96.

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 33.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 39.

pe măsură ce se umple de dumnezeire, care se descoperă prin el tot mai mult ca bogăție și măreție înfinită.

În concluzie, spunem că este cu neputință a vedea sufletul despărțit de trup. Orice gest al trupului are repercusiuni asupra sufletului și orice gând și simțire din suflet se repercutează în trup. Unirea trup-suflet este elementul cel mai important în actualizarea virtualităților multiple ale lumii. Este imposibil să înțelegem și să gândim un dialog real între om și Dumnezeu în vederea îndumnezeirii fără să luăm în considerare relația trup-suflet⁵⁸. Simbioza trup-suflet este cea care poate influența și modifica lumea, este izvorul spiritualizării întregii lumi materiale⁵⁹.

*

În urma celor evidențiate până acum, concluzionăm prin a sublinia rolul pe care îl au trupul și sufletul în procesul desăvârșirii.

Trupul compus din aceleași elemente ale lumii sensibile ca materialitate organizată rațional, trebuie să devină mediu transparent al spiritului și al lui Dumnezeu⁶⁰. La rândul său sufletul înrudit cu Dumnezeu ca un *alter ego*, fiind spirit conștient creat al Spiritului conștient necreat, trebuie să se facă tot mai copleșitor pentru trup prin umplerea lui de dumnezeire. Sufletul, fiind o esență spirituală fără formă, dar inteligibilă și realitate creată vie, este principiul axial al cunoașterii sensibile într-un trup material.

Unirea trup-suflet este elementul cel mai important în actualizarea virtualităților multiple ale lumii, între cele două realități existând o legătură de *finț*⁶¹ și destin. Ambele au fost create de Dumnezeu și au vocația de a se realiza împreună, dobândind îndumnezeirea sau calitatea *omului*⁶² întreg prin lucrare și har. Numai astfel se poate împlini lucrarea de înduhovnicire a lumii, proces pe care sufletul îl face împreună cu trupul care pnevmatizat se face mijloc pentru iradierea luminii dumnezeiești peste întreg cosmosul.

Altfel spus, omul este îndumnezeit prin intermediul cosmosului care la rândul lui devine pnevmatizat, transfigurat conform nivelului spiritual al omului.

⁵⁸ Emil Bartoș, *Conceptul de îndumnezeire în teologia lui Dumitru Stăniloae*, Ed. Institutului Biblic Emanuel, Oradea, 1999, p.195.

⁵⁹ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică*, vol. I, p. 251.

⁶⁰ Idem, *Chipul...*, p. 96.

⁶¹ O legătură ontologică ce vine din planul veșnic dumnezeiesc de creare a lumii. Dumnezeu a dorit ca omul să desăvârșească și să intre în relație cu El având ca mijloc un cadru și o atmosferă pe măsura și înălțimea acestei taine.

⁶² Sf. Maxim vorbește despre cosmos ca macroantropos destinat îndumnezeirii. Omul, prin îndumnezeirea sa, realizează în fapt destinul întregii creații care devine un macroantropos îndumnezeit (vezi Lars Thumberg, *Omul și cosmosul în viziunea Sfântului Maxim Mărturisitorul*, EIBMBOR, București, 1999).

Deification – From the Perspective of the Structure of Human Beings and Their Relationship with the Universe – Father Stăniloae's Theological Vision. Man has the most complex system of rationality. He assumes the entire material world in his body. He is a microcosm destined to become microtheos together with all the created existence. In other words, man is called to accomplish his deification, which is at the same time, the deification of the whole world. This vocation is possible to realize because man is structurally an icon of God that is also his Archetype. Thus, man has in his structure the icon of his potential deification. On the one side, his body is one of the most complex constructions in the material world; on the other side, his soul, his spirit, is the most complex rational created reality. Having these premises, man can and must put into practice the perfection of his whole being and existence.

O etapă „africană” în formarea canonului biblic: Sfântul Ciprian al Cartaginei și stihometria lui Theodor Mommsen* – considerații cu caracter istoric și teologic –

Drd. Radu TĂNASE

Scurtă introducere în subiect: două „personaje tipologii”, episcopul-martir și savantul

Cele două personaje sunt reprezentate de episcopul-martir, Sfântul Ciprian al Cartaginei, și de către savant, Theodor Mommsen. Se impune o sumară prezentare a celor doi.

Sfântul Ciprian (aprox. 200-258): figură emblematică a Bisericii creștine, Sfântul Ciprian se naște către anul 200, probabil la Cartagina. Chiar dacă nici un document nu menționează expres acest fapt, numeroase texte și, în particular, „Vita”, scrisă de către diaconul său Pontius, ne vorbesc de casa și grădinile sfântului la Cartagina¹. „Retor de profesie, convertit la creștinism către anul 246, fusese ales episcop de Cartagina în 248. În timpul persecuției lui Deciu, conducea Biserica din locul în care se retrăsese; atitudinea sa vizavi de cei care și-au renegat credința în timpul persecuției provocase o schismă: sinodul din 251 fixase o regulă care trebuia urmată pentru revenirea în sânul Bisericii”².

Convertirea sa la creștinism fusese un eveniment unic al vieții sale, el însuși afirmând: „eram ancorat în întuneric și într-o noapte profundă, plutind pe marea agitată a lumii acesteia..., incert de viața mea, străin luminii și adevărului” (Ad Donatum, cap. III). După o viață tumultuoasă, apărând mai apoi, prin scrierile sale, adevărata credință creștină și viața în Hristos, episcopul mult iubit fusese martirizat în anul 258, ziua de 14 septembrie.

* Lucrare susținută în cadrul seminarului cu tema „*Vers la fixation du canon biblique dans la deuxième moitié du IV siècle*”, sub îndrumarea Pr. Prof. Franz Mali și Prof. Otto Wermelinger, Universitatea din Fribourg (Elveția).

¹ Bayard, *Saint Cyprien. Correspondance*, tome I, deuxième édition, Paris, 1962, p. IX

² Joannou, P.-P., FONTI, Fascicolo IX, Discipline générale antique (IV-IX siècle), t. II Les canons des pères grecs, Roma, 1963, p. 300.

Theodor Mommsen (1817-1903): fiu al unui pastor protestant, a studiat Dreptul la Koln, între anii 1838-1843. După câțiva ani petrecuți în Franța și în Italia, precum și după o scurtă carieră în jurnalism, devenise profesor de drept la Universitatea din Leipzig, Germania. În urma participării sale la revoluția din 1848 i se retrag toate funcțiile și doar după zece ani, în 1858, îl aflăm profesor de istorie antică și de filologie, la Berlin. De asemenea, fusese secretar al Academiei prusiene de arte și științe precum și membru al parlamentului, ca și liberal, în anii 1870.

Mommsen revoluționase studiul istoriei, fondând pe baze științifice istoria Antichității. A condus activitatea de publicare a „Corpus inscriptionum latinarum”, ceea ce va permite studierea celor mai multe inscripții romane din perioada antică. Între anii 1854 și 1885, publicase opera sa monumentală, „Istoria Romei”. În anul 1902 a primit premiul Nobel pentru literatură.

Stihometria lui Mommsen

În anul 1885, savantul Theodor Mommsen a descoperit într-un manuscris de la Cheltenham³, o listă-titlu, denumită ulterior „lista de la Cheltenham” sau „lista din 359”. Aceasta era de fapt un *indiculum* al titlurilor cărților biblice, precum și al scrierilor Sfântului Ciprian, fiecare dintre acestea având alăturată stihometria, deci numărul efectiv de linii și silabe, din care erau alcătuite. Așadar, textul ce conținea listele cu așa-numita stihometrie latină, a fost descoperit de către Theodor Mommsen, care le-a și publicat, la sfârșitul secolului XIX, în timpul în care edita *Liber genealogus* și *Liber generationis*, pregătitoare pentru *Monumenta Germaniae Historica*. Aceste liste fuseseră mai apoi cercetate de William Sanday și C.H. Turner, precum și de Hans von Soden, în studiul său asupra corespondenței Sfântului Ciprian⁴. Conform spuselor lui Rouse și McNelis, cei care au studiat înaintea lor aceste liste, menționați de altfel anterior, au fost cei care au realizat munca de bază, dar au lăsat deschisă chestiunea istorică a problemei în discuție, anume contextul istoric al scrierii și transmiterii acestor liste.

Se impune precizarea că textul listelor stihometriei cărților biblice și de asemenea, textul stihometriei scrierilor Sfântului Ciprian, s-au păstrat în două manuscrise: primul, *St. Gall, Stiftsbibliothek 133*, p. 488-492 (G) (CLA VII.911), care este datat în secolele VIII-IX, iar al doilea *Rome, Biblioteca Nazionale Centrale Vittorio Emanuele II, Vitt. Em. 1325, f. 39v-40 (C)*, datat în secolele X-XI. Conform lui Ch. Turner, citat în articolul lui Rouse și McNelis, editorii împart aceeași idee și anume că cele două liste,

³ Manuscris datat în secolul X și care se află în colecția „Philipps Collection de Cheltenham – Edition de Mommsen, Hermes, XXI, 1886, p. 142. Menționat de asemenea în studiul publicat de către Sanday W. și Turner Ch. „The Cheltenham Lists of the Canonical Books of the Old and New Testament and the Writings of Cyprian”, *Studia Biblica et Ecclesiastica* vol. III, 1891, p. 217-303, de asemenea menționat de Paul Monceaux în „Histoire littéraire de l’Afrique chrétienne depuis les origines jusqu’à l’invasion arabe. t. III, Paris, 1905.

⁴ Richard Rouse, Charles McNelis, *North African Literary Activity. A Cyprian Fragment, the Stichometric Lists and a Donatist Compendium*, în „Revue d’histoire des textes” 30 (2000), p. 203.

păstrate în cele două manuscrise ar proveni de la aceeași sursă, dar o sursă cu anumite erori⁵. Bernhard Bischoff menționează că cele două liste ar aparține aceluiași autor, constituindu-se în același timp într-o singură operă⁶. În fapt, cele două documente-sursă sunt prezentate în mod distinct, chiar dacă locul lor de origine, care ar fi aproape același, și mai apoi datările lor care sunt destul de apropiate ar indica faptul că ne-am referi la una și aceeași lucrare. De fapt trebuie distinse una de cealaltă, în primul rând din punct de vedere al originii lor.

Într-un articol foarte bine elaborat și intitulat: „*Aux origines de la fixation du canon: Scriptoria listes et titres. La Vaticanus et la stichométrie de Mommsen*”⁷, teologul catolic P. M. Bogaert a arătat particularitatea acestei liste, insistând asupra caracterului ei, îndeosebi practic, afirmând „că ea se află la confluența necesităților unei Biserici, cu practicile comerciale ale unui librar”⁸. Iată așadar, aspectul pur practic care rămâne în același timp, dintotdeauna indispensabil. Bogaert continuă și în încercarea de a oferi o definiție a subiectului dezbătut, spune că: „această stihometrie este o listă, alcătuită din titluri, al căror conținut este precizat de dimensiunea cărților în stihuri..., unica definiție a stihului fiind, măsură servind la calcularea prețului copiilor”⁹ realizate de copisti. În privința ierarhizării modalităților de transcriere și transmitere a textelor, la bază se află ruloul, care era în același timp forma sau modalitatea de transcriere a scrierilor iudaice, mai apoi, începând cu secolele II-III a fost inventat codexul. Cătrte sfârșitul secolului III, codexul își găsește forma sa definitivă: „manuscrisul-caiet”¹⁰. Acesta a ajutat enorm la găsirea unor modalități, care să permită calcularea dinainte, cu o precizie cât de cât sigură, a resurselor necesare desăvârșirii muncii de transcriere a textelor. De asemenea, trebuia a se stabili un criteriu de estimare a plății copistului¹¹. Este necesar să menționăm faptul că măsura stihului era cea a hexametruului epic, altfel spus, a versului virgilian de șaisprezece silabe.

⁵ *Ibid.*, p. 203.

⁶ Bischoff aduce în discuție, în cercetarea sa despre „Latin Paleography”, termenul de „indiculum stihometric – *stichometric indiculum*”, anume, cele două liste așezate împreună și având același autor, apud. Richard Rouse și Ch. McNelis, *op. cit.*, p. 204, nota 72.

⁷ Trad. Despre originile fixării canonului: listele și titlurile Scripturii. Vaticanus și stihometria lui Mommsen.

⁸ P. M. Bogaert, *Aux origines de la fixation du canon: Scriptoria listes et titres. La Vaticanus et la stichométrie de Mommsen*, în Auwers, J. – M./De Jonge, H.J. (ed.) *The Biblical Canon*, Leuven, 2003, p. 164.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ Sever J. Voicu, *Le rôle des centres de copie dans la fixation du canon du Nouveau Testament*, în Aragione G., Junod E., Norelli E., (ed.), *Le canon du Nouveau Testament. Regards nouveaux sur l'histoire de sa formation*, (Le monde de la Bible 54), Geneve, 2005, p. 228: două motive pentru care creștinii primelor secole au împrumutat utilizarea codexului – 1. dorința de a face cunoscute și de a pune în circulație cele patru evanghelii canonice și 2. exigența de a marca o diferență evidentă vizavi de scrierile iudaice și tradiția păgână.

¹¹ *Ibid.*, p. 229.

Chestiunea datării

Conform lui Mommsen, această listă ce cuprinde stihometria cărților biblice și a câtorva scrieri ale Sfântului Ciprian, ar aparține anului 359. Motivația sa este de ordin practic, deoarece el menționează o notă cronologică a redactorului listei, notă care raportează un fapt istoric și anume, consulatul lui Eusebius și Hypatius, deci anul 359. Istoricul Paul Monceaux menționa însă faptul că Mommsen „nu remarcase decât această dată, de unde vine și numele documentului de *lista din 359*”¹². Dar marele merit al celor doi (n.n Sanday și Turner) fusese faptul că aceștia au făcut mai apoi referire la o altă notă, care, de asemenea, făcea parte din același document. Aceasta, aflată la începutul unui cuprins al *Liber generationis*, atesta faptul că autorul compilației o făurise sub consulatul lui Valentinian și Valens, deci anul 365: „*ab Adam usque in consulatum Valentiniani et Valentis*” (conform lui Sanday și Turner, p. 66 a manuscrisului). Deci această compilație fusese terminată în a doua jumătate a secolului IV, între primul și cel de-al doilea consulat al lui Valentinian și Valens, între 365 și 373. Astfel că, în privința datării, Paul Monceaux concluzionează: „evident că lista prezentată în manuscris nu putea deține interes doar dacă ea era în conformitate cu canonul biblic al acelei perioade; era deci destul de recentă.”¹³

Originea listei

Originea africană a listei a fost unanim recunoscută, în primul rând de Sanday și Turner și mai apoi Paul Monceaux, care îi citează pe cei doi: „de la început, canonul este îndeaproape urmat de o listă cu titlurile scrierilor Sfântului Ciprian, care se acordă cu lista redactată în Africa, de către diaconul Pontius, după care urmează un citat din cartea Apocalipsei, care reproduce un text *african*”¹⁴. Așadar, în momentul descoperirii listei, cercetătorii au fost de acord cu originea ei africană. Enumerăm doar câteva din motivațiile lor: după cum opina Sanday, aranjamentul cărților biblice indică o origine africană, pentru că lista prezintă numeroase similitudini cu canonul vechi-testamentar al Fericitului Augustin, plasând cartea Rut cu cartea Regilor, Ezechiel înaintea lui Daniel și mai apoi ordinea cărților Tobit, Estera și Iudita¹⁵. Mai apoi, ordinea epistolelor Sfântului Ioan, în listă, care fuseseră așezate după Apocalipsă și înaintea epistolelor sobornicești. Acest tip de aranjament fusese utilizat și de Tertulian¹⁶, deci dovedește încă o dată originea nord-africană a listei. Un alt argument, de ordin lingvistic de această

¹² Paul Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe*, t. III, Paris, 1905, note 2, p. 229; pagina 77 a manuscrisului, conform lui Sanday și Turner, *op. cit.*, p. 220-222.

¹³ *Ibid.*, p. 230.

¹⁴ Sanday și Turner, *op. cit.*, p. 223, apud Monceaux, *op. cit.*, p. 230.

¹⁵ Sanday W., *The Cheltenham List of the Canonical Books of the Old and New Testament and the Writings of Cyprian*, *Studia Biblica et Ecclesiastica*, 3 (1891), p. 242-243, apud Rouse și McNelis, *op. cit.*, nota 73, p. 204.

¹⁶ *Ibid.*, p. 204.

dată, îl constituie nota care concluzionează stihometria biblică a Vechiului Testament, notă care, la rândul ei, arată originea africană a listei: „*sed ut in apocalypsis (sic) Iohannis dictum est: „vidi viginti quattuor seniores mittentes coronas suas ante thronum”, maiores nostri probant hos libros esse canonicos et hoc dixisse seniores*”¹⁷. Conform lui Sanday, utilizarea formei *mittentes*, în loc de *sedentes*, este specific africană, fiind de asemenea utilizată de către Primatius, un exeget nord-african. La fel cum termenii *maiores* și *seniores* pot demonstra originea africană a listei, deoarece sunt termeni pe care îi aflăm prezenți și în Codex *k*, un text evanghelic african.¹⁸ Teologul Bogaert menționa că „lista este, cu siguranță, de origine latină și aproape sigur africană. Ea precede deci pe cele ale sinoadelor africane, începând cu 393 și pe cea a lui Innocent I din 405...”¹⁹

Compoziția listei

Lista cu titlurile cărților biblice, descoperită de Theodor Mommsen, se compune din două părți: Vechiul Testament și Noul Testament. Lista cu titlurile scrierilor Sfântului Ciprian, cu o scurtă introducere, urmează îndeaproape celei cu titlurile cărților biblice. Autorul prezintă o listă cu douăzeci și opt de scrieri ale Sf. Ciprian, tratate și scrisori. Autorul însuși menționase că a numărat liniile dar și silabele fiecărei linii având numărul de șaisprezece.

Ca și o particularitate, titlul fiecărei cărți este urmat de indicarea numărului de linii. Această indicație este destinată prevenirii lacunelor voluntare sau a interpolărilor, așadar, rațiuni de ordin practic.

Listele încep cu stihometria cărților celor două Testamente. Sursa este încă nesigură pentru că rămâne încă întrebarea, dacă a existat o listă-sursă autorizată sau chiar o Biblie autorizată, care să ofere oportunitatea creării listei. Această chestiune rămâne încă în discuție, în rândul cercetătorilor.

Canonul Vechiului Testament este reprodus la începutul listei: „*incipit indiculum Veteris Testamenti qui sunt libri canonici.*”²⁰ Urmează apoi enumerarea titlurilor cărților: Heptateuhul cu elementele sale: Geneza (3700), Exodul (3000), Numeri (3000), Levitic (2300), Deuteronom (2700), Iosua (1750) și Judecători (1750). După cum am menționat anterior, fiecare titlu este urmat de stihometria cărții respective. *Fiunt libri septem*, este scris în lista lui Mommsen pentru primele cărți ale Bibliei, de la Geneză la Judecători, fără cartea Rut. Dar, observa Bogaert, „titlul de heptateuh nu e utilizat explicit... mai târziu doar, cuvântul heptateuh, adoptat prin uzanță, înglobase ocazional cartea Rut, termenul octateuh rămânând excepțional și savant pe linia latină.”²¹ Urmează apoi grupa istorică cu cărțile Rut,

¹⁷ *Ibid.*, nota 76. Inter-citatul din Cartea Apocalipsei 4, 4-5.

¹⁸ *Ibid.*, nota 78.

¹⁹ P. M. Bogaert, *op. cit.*, p. 164.

²⁰ Sanday și Turner, apud Monceaux, *op. cit.*, p. 222.

²¹ P. M. Bogaert, *op. cit.*, p. 165

cărțile Regi, I și II Paralipomena, I și II Macabei. Cărțile poetice, morale și profetice, Cartea Iov, Tobit, Estera, Iudita, Psalmii lui David și numele lui Solomon, utilizat într-o formă de genitiv și fără nici o altă explicație. Denumirea „a lui Solomon,” nu e însoțită de nici o altă explicație, doar de stihometria totală (5500 sau 6500). Bogaert menționase că a doua cifră este suficientă pentru a autoriza prezența celor cinci cărți sapiențiale: „știm că Bisericile africane enumeră, în mod normal, cele cinci cărți...”²²

Cei patru profeți mari sunt menționați de lista în discuție, *prophetae maiores... numero IIII*, dar numărul stihometriei se pare că ar îngloba și pe cel al cărților profeților mici²³, care sunt menționați, de asemenea, ca o singură carte.

La sfârșitul listei care prezintă enumerarea cărților Vechiului Testament este notată o recapitulare și anume, autorul ei menționează douăzeci și patru de cărți vechi-testamentare, citând cartea Apocalipsei: „*sed ut in apocalypsis (sic) Iohannis dictum est: «vidi viginti quattuor seniores mittentes coronas suas ante thronum», maiores nostri probant hos libros esse canonicos et hoc dixisse seniores.*”²⁴ Numărul de douăzeci și patru de cărți reiese din faptul că autorul listei enumeră ca și o singură carte cei patru profeți mari și cei doisprezece profeți mici. Câteva precizări ale teologului catolic Bogaert vin să clarifice utilizarea de către redactorul acestei liste a citatului din Apocalipsă, cap. 4, versetele 4-5. Acest citat: „ar putea foarte bine să fi constituit referința biblică la care creștinii acelor vremuri să fi făcut apel, ca și primă reflexie în încercarea de a fixa un canon biblic... cei douăzeci și patru de bătrâni par a servi destul de devreme ca și termen în fixarea canonului cărților biblice...”²⁵

Partea a doua a documentului cuprinde enumerarea cărților biblice ale Noului Testament: „*item indiculum Novi Testamenti*”²⁶. Ca și conținut avem dintru început cele patru Evanghelii, dar în codici distincți: ordinea în manuscrisul Cheltenham – Matei, Marcu, Ioan și Luca; ordinea în manuscrisul St. Gall – Matei, Ioan, Marcu și Luca. Apoi urmează treisprezece epistole ale Sfântului Pavel, Faptele Apostolilor, Apocalipsa, cele trei epistole ale Sf. Ioan și cele două epistole ale Sf. Petru²⁷. Așadar, pentru Noul Testament, lista de la Cheltenham menționează douăzeci și patru de cărți. La sfârșitul canonului este prezentă o nouă notă a redactorului listei, cu privire la sistemul stihometriei adoptat, iar această notă este imediat urmată de catalogul scrierilor Sfântului Ciprian. „Această asociere, spunea Bogaert, relevă marea autoritate de care persoana și scrierile martirului s-au bucurat încă devreme.”²⁸

²² *Ibid.*, p. 166.

²³ *Ibid.*, p. 165.

²⁴ Sanday și Turner, apud Monceaux, *op. cit.*, p. 223.

²⁵ Bogaert, *op. cit.*, p. 170.

²⁶ Sanday și Turner, apud Monceaux, *op. cit.*, p. 223.

²⁷ *Ibid.*, apud Monceaux: redactorul listei a transcris cu fidelitate textul canonului oficial, dar, în același timp, el a crezut de trebuință să protesteze pentru că el admitea o singură epistolă a Sf. Ioan, „ep(istu)lae Iohannis III... una sola”, și la fel, o singură epistolă a Sf. Petru.

²⁸ Bogaert, *op. cit.*, p. 170.

Astfel că lista lui Mommsen confirmă, pentru jumătatea secolului IV creștin, că Sfântul Ciprian „a fost încă devreme recunoscut ca și primul Părinte latin al Bisericii creștine.”²⁹

Interesul istoric al listei

În ceea ce privește interesul istoric al acestui document, Paul Monceaux aprecia că „pentru a arăta interesul istoric al acestei simple liste și pentru a evidenția tot ceea ce ea aduce nou, este indispensabil a o compara, metodic, cu documentele africane de același tip.”³⁰ Deci, lacunele,... cărțile care lipseau în lista de la Cheltenham:

Pentru Vechiul Testament: cele două cărți Ezdra, în terminologie și uzaj grec: A Ezdra și B Ezdra, iar în uzaj latin ar fi III Ezdra și Ezdra-Neemia. Apoi, patru din cărțile atribuite lui Solomon, Plângerile lui Ieremia și Baruh.

Pentru Noul Testament: Epistola către Evrei, epistolele lui Iacob și Iuda. Bogaert spunea că „absența acestora permite redactorului listei să ajungă la cifra de douăzeci și patru”³¹.

În același timp, canonul biblic al Sfântului Ciprian, prezenta următoarele lacune: cartea Rut, cartea Iudita, cartea Estera, apoi Iona, Plângerile lui Ieremia, iar dintre cele nou-testamentare, Epistola către Evrei, epistolele lui Iacob și Iuda, II Petru, II și III Ioan.³² Aceasta nu înseamnă că toate aceste cărți ar fi fost necunoscute în Africa, la jumătatea secolului III, deoarece fuseseră deja citate de către Tertulian, cel puțin marea parte a lor: Iudita, Iona, Plângerile, Epistola către Evrei, epistolele lui Iacob și Iuda, II Ioan.³³ Dar, după cum opina Monceaux, nu ar exista nimic care să ne facă să tragem concluzii pripite, deoarece cărțile citate de Tertulian și în special Epistola către Evrei și epistolele lui Iacob și Iuda nu au fost admise de sinoadele africane decât mult mai târziu. Conform spuselor lui Monceaux „Biblia lui Ciprian avea o fizionomie foarte distinctă și un text bine stabilit, așa cum reiese din ale sale mărturii (Testimonia). Nu ne putem îndoi de faptul că Biserica sa nu ar fi avut un canon biblic foarte bine delimitat” și că „această listă oficială cuprindea, în mod natural, totalitatea cărților din care el extrase citate...”³⁴

Interesant este faptul că există un număr de șapte cărți care lipsesc la Sfântul Ciprian, dar care apar menționate în lista de la Cheltenham. Din Vechiul Testament sunt cărțile: Rut, Iudita, Estera și Iona, deci patru cărți. Iar din Noul Testament sunt trei cărți: II Petru, II și III Ioan. Monceaux adaugă aici o mențiune, prin faptul că „a doua epistolă a Sf. Ioan fusese citată o singură dată, de către un contemporan al Sfântului Ciprian, la sinodul din 256 (Sententiae episcoporum, 81). Dar această menționare izolată nu era de ajuns pentru a dovedi canonicitatea epistolei la acea vreme.”³⁵ Pe de altă parte,

²⁹ *Ibid.*

³⁰ Paul Monceaux, *op. cit.*, p. 231.

³¹ Bogaert, *op. cit.*, p. 166.

³² Paul Monceaux, *op. cit.*, t. I, p. 122.

³³ *Ibid.*, p. 107.

³⁴ *Ibid.*, p. 232.

³⁵ *Ibid.*, note 1.

există câteva cărți care sunt menționate de Sfântul Ciprian și care lipsesc din listă: spre a exemplifica, III Ezdra, Baruh și câteva din cărțile atribuite lui Solomon.

Concluzii preliminare

În Africa, către sfârșitul secolului IV creștin, ne situăm înaintea unui canon biblic destul de bine stabilit, adoptat în 393 de către sinodul din Hippo și confirmat în 397 de către sinodul de la Cartagina. Conform observațiilor cercetătorilor acestui canon, el ar fi aproape identic celui actual pentru că putem număra patruzeci și patru de cărți ale Vechiului Testament și douăzeci și șapte de cărți ale Noului Testament. Nu lipsesc decât cărțile Baruh și Plângeri și, conform spuselor lui Monceaux, avem suficiente motive să credem că aceste două cărți sunt cuprinse implicit, ca și appendice ale profețiilor lui Ieremia. „Putem spune că în Africa, către ultimii ani ai secolului IV, canonul biblic al generațiilor următoare este deja constituit”³⁶.

În privința listei de la Cheltenham, ea marchează o etapă intermediară în evoluția canonului biblic african, de o manieră îndeosebi practică, ea fiind o etapă intermediară între *Biblia* Sfântului Ciprian și cea a Fericitului Augustin. Monceaux ne oferă un exemplu evident din acest punct de vedere, arătând faptul că în anul 397, Vechiul Testament al Bisericii africane număra patruzeci și patru de cărți, pe când către anul 355, nu număra decât treizeci și opt. La fel pentru Noul Testament care, în canonul din 397 număra douăzeci și șapte de cărți, pe când lista de la Cheltenham nu cunoștea decât douăzeci și patru, ea ignorând Epistola către Evrei și epistolele lui Iacob și Iuda.

Cum am menționat de altfel anterior, există două cărți care lipsesc din toate canoanele africane: Baruh și Plângeri. Cunoscută de Tertulian și lipsind de la Sfântul Ciprian, Cartea Plângerilor lipsește și din lista de la Cheltenham și din canonul din anul 397. În privința cărții Baruh există o altă problemă. Ea era cunoscută de Tertulian și citată de Sfântul Ciprian, dar sub numele de Ieremia³⁷, iar referitor la aceste două cărți, Monceaux ne oferă două ipoteze: ori aceste două cărți au fost excluse de sinoadele africane, ori au fost atât de bine atașate profețiilor lui Ieremia, încât nu mai puteau fi considerate ca existând aparte.

Din cele cinci cărți atribuite lui Solomon, Sfântul Ciprian a extras citate, pe când lista de la Cheltenham indica o singură carte a lui Solomon, în timp ce canonul din 397 le menționa pe toate cinci. De asemenea la Fericitul Augustin aflăm cinci cărți atribuite lui Solomon³⁸.

Lista de la Cheltenham include încă trei cărți, al căror caracter canonic este recunoscut, sau, mai bine spus, constatat pentru prima dată de către această listă, și anume: II Petru și II, III Ioan.

În cele din urmă, o ultimă grupă de cărți care nu au fost recunoscute în Biserica africană decât la sfârșitul secolului IV, se constituie din Epistola către Evrei și episto-

³⁶ *Ibid.*, p. 233.

³⁷ *Ibid.*, p. 234, nota 4.

³⁸ *Ibid.* Fericitul Augustin reproduce titlurile celor cinci cărți în a sa „De doctrina christiana”.

lele lui Iacob și Iuda. Cunoscut de către Tertulian, care era un creștin „aventuros”³⁹, cele trei lipsesc la Sfântul Ciprian și din lista de la Cheltenham. Este interesant însă faptul că aceste trei cărți apar menționate în canonul din anul 397, și după opinia lui Monceaux, „suntem avizați a crede că numai prin intervenția Fericitului Augustin, cele trei au primit investitura finală.”⁴⁰

Importanța concluziilor teologului și istoricului Paul Monceaux, privitoare la acest subiect

1. În primul rând, autorul observă cărțile care nu sunt expres citate de către diferitele canoane africane: Baruh și Plângeri.

2. Mai apoi, cărțile admise de canoanele africane între jumătatea secolului III și jumătatea secolului IV: Rut, Iudita, Estera și Iona.

3. Cărți admise de canoanele africane către mijlocul secolului IV: II Petru, II și III Ioan.

4. În cele din urmă, cărțile admise de canoanele africane către sfârșitul secolului IV, între anii 393-397: I, II Ezdra, Epistola către Evrei, epistolele lui Iacob și Iuda.

Toate cele patru puncte anterioare ne arată încă o dată interesul istoric major pe care îl reprezintă lista de la Cheltenham: „ca și canoanele din 393 și 397, ea pare a fi *opera* unui sinod. Ea ne inițiază și ne învață conținutul canonului biblic african de la jumătatea secolului IV. În cele din urmă, ea marchează o etapă importantă în istoria *Bibliei africane*, situându-se la jumătatea drumului între Sfântul Ciprian și Fericitul Augustin.”⁴¹ Din contră însă, Bogaert vine să sublinieze aspectul mai mult practic al acestei liste, spunând că „lista lui Mommsen nu a fost redactată de o autoritate bisericească, ea fiind *unealta* librarului.”⁴² De ce anume *unealta* librarului? Deoarece notele asupra stihometriei cărților răspundeau dorinței de a stabili prețul exact al copiilor realizate de copişti. Pentru că la acea perioadă timpurie de secol creștin, exista dificultatea procurării de scrieri, complete sau nu, chiar și din cele răspândite. Bogaert ne oferă exemplul lui Rufin, care pune în evidență aspectele fizice ale transmiterii *scripturilor*: în anul 405, intenționând să traducă în latină Comentariul lui Origen la Epistola către Romani, care se compunea din cincisprezece rulouri (volumina), evaluată la un total de 40000 de stihuri, Rufin se plângea pentru faptul că nici o bibliotecă nu le deținea în totalitate. H. Chadwick și Caroline P. Hammond Bammel au concluzionat astfel că Rufin nu avusese posibilitatea de a-și procura tomurile 11 și 14 și că le-ar fi completat el însuși, așa cum putuse⁴³.

Iată așadar un singur exemplu evident, referitor la dificultatea aflării, alcătuirii, transmiterii, posedării textelor, în Biserica primelor veacuri creștine. „Teologul, con-

³⁹ *Ibid.*, p. 231.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 235.

⁴¹ *Ibid.*, p. 237.

⁴² Bogaert, *op. cit.*, p. 170.

⁴³ *Ibid.*, p. 171.

chide Bogaert, va observa că de îndată ce, codicologic fu posibil, librării creștini vor prezenta într-un singur codex, cele două Testamente”⁴⁴, dar până la acel moment au mai trebuit să treacă veacuri creștine.

Apendice:

Mișcarea donatistă și listele stihometriei biblice

Listele stihometriei biblice au supraviețuit timpului deoarece ele au fost incluse în cuprinsul unor largi colecții de lucrări, iar mai exact, începutul s-a aflat în strânsă legătură cu revizuirea făcută la *Liber generationis* sau, cel puțin la o versiune a acestei lucrări, în anul 365 (359 conform versiunii mommseniene)⁴⁵.

Această reconstrucție sau revizuire coincide cu perioada de prosperitate a mișcării donatiste în nordul Africii, ceea ce a făcut pe mulți cercetători să se întrebe dacă această coincidență ar fi legată sau nu de revizuirea acestei scurte lucrări. Episcopii donatiști care au fost exilați și expropriați în 347 au primit permisiunea de a reveni în anul 361, permisiune acordată de împăratul Iulian Apostatul, cel care a încercat din răputeri să revigoreze păgânismul epocii respective. Chiar dacă în 363 împăratul Iulian a murit, donatismul a înflorit în nordul Africii, sub Parmenian, episcopul Cartaginei (364-391). Însăși puterea politică a avut numeroase afinități cu mișcarea donatistă, spre exemplu, Flavian, care era reprezentantul Senatului roman la Cartagina, către sfârșitul episcopatului lui Parmenian, era donatist. Mai mult decât atât, către sfârșitul secolului IV, în nordul Africii, găsim nici mai mult, nici mai puțin de 420 episcopi donatiști. În epocă circulau scrierile donatiste ale lui Parmenian și ale lui Tyconius, un veritabil exeget biblic, care a activat între 370-380 și a murit în 390. Însuși Fericitul Augustin recunoaște prezența donatistă masivă în nordul Africii, în primii săi ani la Hippo.

Concluzionând, cercetătorii afirmă faptul că nu se găsește nimic de sorginte donatistă în revizuirea acestei cărți, deoarece acele documente nu conțin decât informații de bază, diverse recomandări asupra numelor biblice și cronologii, acestea neavând nimic a face cu doctrina Bisericii. Dar, pentru că deseori rămâne un mare „dar”, din această revizuire lipsește lista episcopilor catolici, deci *partida* opusă celei donatiste. Această listă, s-ar putea presupune, nu ar fi avut nicidecum vreun interes pentru donatiști. Așadar, în opinia unor cercetători, rămâne activă posibilitatea ca această revizuire să fie făcută sau cel puțin copiată și folosită în cercurile donatiste, la acea dată, deci 365 și puțin după aceea. Chiar dacă în textul propriu-zis nu există nici o evidență a unei apartenențe

⁴⁴ *Ibid.*, p. 172.

⁴⁵ *Liber generationis* se bazează pe o cronologie în limba greacă, din nefericire pierdută, atribuită Sfântului Ipolit, tradusă de două ori, prima înainte de 334, iar cea de-a doua înainte de 460. Prima traducere fusese reconstruită de Theodor Mommsen, cu ajutorul a patru manuscrise grupate în două familii distincte. A doua familie se constituie din cele două manuscrise care conțin și listele stihometriei, și anume: St. Gall 133 și Vit. Em. II 1325, amintite la debutul lucrării de față.

STUDII ȘI ARTICOLE

sau a alteia, cert este faptul că listele care cuprind stihometria să fi fost introduse, pur și simplu, pentru imensa valoare bibliografică pe care o dețin.

Am dori să încheiem acest demers asupra unei etape importante, între cele multe, ale formării canonului biblic creștin, etapă desfășurată cu precădere în nordul Africii, vechi țară creștin, împrumutând cuvintele a doi dintre cei care se numără între exponenții acestui subiect: Richard Rouse și Charles McNelis. Aceștia, după ce au observat interesul pe care îl are prezența alături de cărțile biblice, a listei operelor Sfântului Ciprian, și că episcopul-martir fusese considerat de către donatiști ca fiind unul de-al lor, spun că „cel mai vechi document referitor la comerțul cu cărți de factură creștină, ar putea fi (incert însă – *n.n.*), donatist...”⁴⁶

An „African” Step towards the Formation of the Biblical Canon: Saint Cyprian of Carthage and the Stichometry of Theodore Mommsen. During the first four centuries of the Christian church, the debates regarding the development of the biblical canon were in abundance and characterized by several human ambitions. Fortunately, we dispose today of many documents with a real value concerning the debates that took place back then. One of them was discovered by the great German scholar, Theodore Mommsen, in 1885. This document remained in history as “The Cheltenham Lists”. It is composed by the books of Old and New Testament, each with title and stichometry, and also by a few works and letters of Saint Cyprian of Carthage, title and stichometry. The importance of this document was studied by many scholars as Wiliam Sanday, C.H. Turner, Richard Rouse, Ch. McNelis. They were all in agreement with the idea that for North Africa this document had a great importance concerning the large debate on biblical canon at that time.

⁴⁶ R. Rouse și Ch. McNelis, *op. cit.*, p. 210.

Sfântul Atanasie cel Mare și disputa ariană

Pr. Drd. Liviu Lazăr

În secolul al IV-lea, istoria Bisericii a fost marcată pe plan teologic de disputele ariene și pnevmatomahe, care au determinat derularea unei acțiuni susținute și eficiente pentru combaterea și condamnarea acestor erezii, dar mai ales pentru formularea doctrinei trinitare care, aprobată de Sfinții Părinți întruniți la Niceea (325) și Constantinopol (381) și de consensul general al Bisericii, a devenit teologie normativă pentru secolele următoare și în contextul ecumenic de astăzi. În același timp, Biserica, prin școlile ei teologice, dar apelând și la tezaurul extraordinar oferit de cultura și filozofia greacă sau latină, pe care l-a pus în folosul ei încreștinându-l, a format personalități teologice care prin gândirea, scrisul și trăirea lor spirituală de excepție au conturat secolul de aur în literatura patristică¹.

În prim plan s-a situat teologia trinitară, care trebuia să ofere creștinilor garanția cunoașterii și mărturisirii adevărurilor de credință mântuitoare. Biserica abia ieșise de sub teroarea ultimului val de persecuții declanșat de împăratul Dioclețian (284-305) prin care se urmărea desființarea ei, lucru chiar crezut de cei care s-au poticnit în credință și au preferat în locul martirajului negarea lui Hristos Domnul².

Biserica creștină a mărturisit încă de la început ca revelate două învățături cu privire la persoana și firea Cuvântului, cea de-a doua persoană a Sfintei Treimi: pe de o parte, dumnezeirea Sa, adică egalitatea cu Tatăl și cu Duhul Sfânt după fire, iar pe de altă parte, distincția personală în Sfânta Treime. În veacurile primare această învățătură nu a fost formulată foarte clar, neexistând clarificate întru totul distincția persoanelor în unitatea ființei Treimii, datorită greutăților întâmpinate în teologhisirea asupra Sfintei Treimi, împrumutându-se mulți termeni și expresii din gândirea antică³.

¹ Pr. Nicolae Chifăr, *Teologie și spiritualitate patristică*, Ed. Trinitas, Iași, 2002, cap. *Învățătura despre Sfânta Treime în literatura patristică a secolului al IV-lea*, p. 39.

² E. Dassmann, *Kirchengeschichte*, I, Kohlhammer – Studienbucher Theologie, Bd. 10, Stuttgart, 1991, p. 154.

³ Adrian Carebia, *Sinteză hristologică a gândirii patristice din primele patru veacuri creștine*, în *Altarul Banatului*, anul XV, nr. 1-3, 2004, p. 35.

Întruparea Logosului Hristos a făcut în primele secole ale istoriei Bisericii creștine, obiectul multor controverse, fundamentări și precizări, începând chiar cu Sfinții Apostoli și, în special, cu Sfântul Ioan Evanghelistul (1, 1-3) și Sfântul Apostol Pavel, trecând apoi în „elaboratele filosofice” ale Sfântului Iustin Martirul și Filosoful⁴ și ale celorlalți apologeți, apoi în Școala alexandrină a lui Clement și Origen⁵ influențați uneori de gândirea greacă și de Filon și continuând cu Părinții Capadocieni⁶.

Rolul decisiv în precizarea teologică a conținutului noțiunilor de „Logos” și „mântuire” l-a avut Sfântul Atanasie⁷, care, pe drept cuvânt, a primit din partea Bisericii, apelativul de „cel Mare”.

1. Viața și scrierile Sfântului Atanasie cel Mare

Despre Sfântul Atanasie cel Mare, episcopul Alexandriei, și despre lupta pe care a dus-o pe parcursul întregii sale vieți împotriva arienilor și a tuturor grupărilor care-și revendică originea în doctrina lui Arie, s-ar putea scrie tomuri întregi.

Sfântul Atanasie s-a născut în anul 295 d. Hr. în Alexandria, „locul de întâlnire cel mai cunoscut al credințelor, al curentelor culturale și filosofice ale epocii”⁸. Se pare că și-a făcut studiile în școlile bisericești ale acestui mare centru teologic, dar și ale filosofiei grecești, și că o vreme a petrecut în apropierea marilor pustnici ai Tebaidei, a căror influență se resimte.

În anul 319 a fost hirotonit diacon și apoi a funcționat ca secretar al episcopului Alexandru al Alexandriei, pe care l-a însoțit și la Sinodul I Ecumenic de la Niceea (325) și a contribuit la condamnarea ereticului Arie.

În anul 328, urmează în scaun episcopului Alexandru, în care calitate, vreme de 45 de ani, a purtat cea mai grea luptă pentru acceptarea credinței de la Niceea de către tot episcopatul și pentru condamnarea arianismului. La momentul instalării era deja socotit drept cel mai aprig opozant al lui Arie de la biserica „Baucalis” (Alexandria) și așa va rămâne până la sfârșitul vieții.

Datorită poziției sale neînduplecate în fața arianismului, dar și a „schimbărilor de atitudine” a împăraților sub care a trăit, Sf. Atanasie a fost nevoit să-și petreacă aproape jumătate din anii săi de păstorire în exil. S-a confruntat cu cinci exiluri, după

⁴ Ioan G. Coman, *Teoria Logosului în Apologiile Sfântului Iustin Martirul și Filosoful*, București, 1942, p. 15.

⁵ Clement Alexandrinul, *Protrepticul* (Cuvânt îndemnător către greci), trad., introd., note și indici de Pr. D. Fecioru, în vol. Clement Alexandrinul, *Scrieri*, Partea I, col. *Părinți și Scriitori bisericești*, vol. 4, E.I.B., București, 1982, p. 75, 152-153 și altele.

⁶ De exemplu, Sfântul Grigorie de Nissa, *Marea Cuvântare catehetică*, trad. și note de Pr. Prof. Teodor Bodogae, în col. *Părinți și scriitori bisericești*, vol. 30, E.I.B., București 1998, p. 21-112.

⁷ Cu privire la viața și activitatea Sfântului Atanasie cel Mare, a se vedea bibliografia indicată de Pr. Conf. Ștefan C. Alexe, „Sfântul Atanasie cel Mare. Împlinirea a 1600 de ani de la moartea sa”, în *Mitropolia Moldovei și Sucevei*, anul XLIX (1973), nr. 11-12, p. 782, nota 1.

⁸ Stelianos Papadopoulos, *Sfântul Atanasie*, Atena, 1974, p. 7, apud Studiu introductiv la Sfântul Atanasie cel Mare, *Scrieri*, Partea I, trad. din grecește, introd. și note de Pr. Prof. D. Stăniloae, în col. PSB, vol. 15, E.I.B., București, 1987, p. 5.

cum urmează: primul, între iulie 335 și noiembrie 337 la Treveri, în Galia; al doilea: aprilie 339 – octombrie 346, la Roma; al treilea exil s-a desfășurat din februarie 356 până în februarie 362, în munții Nitriei și pustiurile Tebaidei, în Egipt; al patrulea exil: octombrie 362 – septembrie 363 și ultimul, din octombrie 365 până în ianuarie 366, într-un cartier mărginaș din Alexandria⁹.

Primele lupte le-a purtat în timpul împăratului Constantin cel Mare (306-337), căutând să readucă pacea în Biserică. Împăratul l-a chemat pe Sfântul Atanasie la Nicomidia și i-a cerut, fără succes, să-l reprimească pe Arie în Biserică. De aceea, Sf. Atanasie a fost exilat, în anul 335 în Galia. Exilul a durat până la moartea împăratului, în 337. Reîntors, a reluat lupta cu arienii, ce se întăriseră între timp. Arienii, într-un sinod la Antiohia (339), l-au depus din scaun pe Atanasie, care a plecat în al doilea exil, la Roma.

Sinoadele de la Roma (341) și Sardica (343)¹⁰ au proclamat ortodoxia lui. După anul 350, împăratul Constantin sprijină pe arienii care în sinoadele de la Arelate (353) și Mediolanum (355) îl condamnă din nou pe Sfântul Atanasie. El pleacă într-un alt exil, în pustiul egiptean.

Următoarele exiluri sunt din anii 362 și 365. Ultimii săi șapte ani de episcopat au adus multe realizări. A împiedicat înlocuirea Simbolului niceean cu cel de la Rimini, a reprimat pe Marcel de Ancira, a sprijinit pe Sfântul Vasile cel Mare și a combătut apolinarismul¹¹.

Sfântul Atanasie cel Mare moare în anul 373, după ce a creat toate premisele pentru definitivă victorie a învățăturii creștine despre deoiființimea Fiului cu Tatăl și, în consecință, despre Sfânta Treime, prin scrierile Părinților capadocieni și prin Sinodul al II-lea Ecumenic, din anul 381¹².

Deși a scris mult, din opera sa a ajuns la noi numai o parte. Sfântul Atanasie a fost unul dintre autorii cei mai prolifici ai vremii sale.

Scrierile sale¹³ poartă, în mare măsură, amprenta luptei sale de-o viață împotriva arianismului, dar și a necesităților de ordin administrativ și pastoral. Abordează aproape toate genurile literare: apologetic, dogmatico-polemic, exegetic, ascetic sau epistolar.

⁹ Arhid. Prof. Dr. Constantin Voicu, Pr. Conf. Dr. Nicu Dumitrașcu, *Patrologie*, E.I.B., București, 2004, p. 122-123; Pr. Dr. Constantin Băjau, *Patrologie*, Tipogr. Univ. din Craiova, 2002, p. 123.

¹⁰ În ce privește Sinodul de la Sardica (343), a se vedea: Pr. Nicolae Chifăr, *Istoria creștinismului*, vol. II, Ed. Trinitas, Iași, 2000, p. 34-37; Pr. Prof. Ioan Rămureanu, „Sinodul de la Sardica din anul 343. Importanța lui pentru istoria pătrunderii creștinismului la geto-daco-romani”, în *Studii Teologice*, anul XIV, nr. 3-4, 1962, p. 146-183.

¹¹ Erezia apolinaristă nega integritatea firii umane a lui Hristos, sub motiv că i-ar fi lipsit rațiunea umană înlocuită cu rațiunea divină. Apolinarismul nega integritatea firii și a Mântuitorului și punea în pericol realitatea Răscumpărării, a mântuirii (cf. Pr. Conf. Dr. George Remete, *Contribuții la Studiul Istoriei Bisericești Universale*, vol. I, Ed. Reîntregirea, Alba-Iulia, 2001, p. 104).

¹² Această schiță biografică a fost făcută după St. Papadopoulos, *op. cit.*, p. 7-10, dar și Pr. Prof. Dr. I. G. Coman, *Patrologie*, Sfânta Mănăstire Dervent, 2000, p. 94.

¹³ În legătură cu operele Sfântului Atanasie cel Mare, vezi Pr. Conf. Ștefan Alexe, art. cit., p. 785-789 și *Studiu introductiv* la vol. Sfântul Atanasie cel Mare, *Scrieri*, partea I, *Cuvânt împotriva elinilor*, *Cuvânt*

Dintre apologiile sale, amintim: „Contra păgânilor” (47 capitole), o replică la adresa unui început de renaștere a spiritualității păgâne, și „Despre Întruparea Cuvântului”, o expunere clasică a creștinismului primar despre mântuire, arătând cauzele Întrupării, mijloacele și efectele acesteia.

În cadrul lucrărilor dogmatice, menționăm: „Cuvântări contra arienilor” (4, din care 3 autentice), importante pentru discuțiile purtate la Sinoadele ecumenice, „Despre Întrupare și contra arienilor”, a cărei autenticitate este controversată, căci cuprinde formula „Un Singur Dumnezeu în trei ipostasuri”, formulă care n-ar corespunde stadiului de atunci al gândirii Sf. Atanasie. De asemenea, ca lucrare dogmatică amintim și „Simbolul pseudoatanasian”, alcătuit din 40 de sentințe despre Sfânta Treime și cele două firi ale Persoanei lui Hristos.

Dintre scrierile istorico-polemice: „Apologie contra arienilor” care apără Ortodoxia contra arienilor, conduși de Eusebiu de Nicomidia, „Epistola episcopului Iulius al Romei către episcopii eusebieni”, în care mustră pe eusebieni, „Apologie către împăratul Constantin”, „Istoria arienilor către monahi” (358), la dorința monahilor.

Ca opere exegetice, amintim: „Comentarii la Facere”, „Ecclesiast”, „Cântarea Cântărilor și Psalmi”, „Despre titlurile psalmilor”, între operele ascetice: „Viața Sfântului Antonie”, un panegiric care îl numește pe Sfântul Atanasie „model desăvârșit pentru monahi”, „Despre feciorie”. Pe lângă toate acestea, au existat și numeroase scrisori (festale sau pascale, sinodale) etc. Sf. Atanasie este și autorul unei „Epistole despre hotărârile Sinodului de la Niceea”, ca și al „Epistolei către Sinoadele de la Rimini și Seleucia”, aceasta din urmă respinge definiția de credință ariană.

2. Sfântul Atanasie cel Mare și disputa ariană

Sfântul Atanasie cel Mare și-a pus definitiv amprenta asupra Sinodului I Ecumenic de la Niceea (325) și îndeosebi asupra combaterii și condamnării ereziei ariene, ce a tulburat profund veacul al IV-lea.

Locul de naștere al arianismului¹⁴ a fost orașul Alexandria (Egipt), renumit încă din epoca elenistică pentru disputele religioase. Inițiatorul acestei învățături greșite era preotul Arie, un om inteligent, popular, grav, iresponsabil ca moravuri, meditativ, care a atacat dogma Trinității (Tatăl, Fiul și Sfântul Duh), căutând să demonstreze că numai Dumnezeu-Tatăl este veșnic și nenăscut. Fiul Său, Logosul Hristos, nu este identic după

despre Întruparea arienilor: traducere, introducere și note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, colecția *Părinți și scriitori bisericești*, vol. 15, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987, p. 8-12. Operele Sfântului Atanasie sunt editate în întregime în Migne, *Patrologia Graeca*, vol XXV – XXVIII și Col. *Biblioteca Părinților și Scriitorilor bisericești greci*, vol 30-46, Atena, 1962-1965.

¹⁴ În ce privește arianismul, a se vedea studiile: Pr. Prof. Ioan Râmureanu, *Lupta Ortodoxiei contra arianismului de la Sinodul I Ecumenic până la moartea lui Arie*, în *Studii Teologice*, anul XIII, nr. 1-2, 1961, p. 13-31, Idem, *Sinodul I Ecumenic de la Niceea de la 325. Condamnarea ereziei lui Arie. Simbolul niceean*, în *Studii Teologice* anul XXIX, nr. 1-2, 1977, p. 15-60. Mai recent, Pr. Prof. Dr. Nicu Dumitrașcu, *Hristologia Sfântului Atanasie cel Mare în contextul controverselor ariene și postariene*, Ed. Napoca-Star, Cluj-Napoca, 1999.

fire cu Tatăl, fiind subordonat Acestuia ca o creatură de ordin superior a Tatălui. De aceea, Fiul nu poate fi „de aceeași ființă” cu Tatăl, ci este numai „asemenea” Lui, deci cele trei elemente ale Trinității sunt inegale în detrimentul divinității lui Hristos¹⁵.

Arie învăța că, pentru crearea lumii, Dumnezeu a avut nevoie de Logos, ca o ființă intermediară, creatură a Tatălui, un produs al voinței Acestuia. Logosul creator nu este nici Dumnezeu și nici nu aparține lumii, fiind înainte de creaturile propriu-zise, fără timp și înainte de veacuri (ἀχρόνος πρὸ αἰώνων), care încep odată cu lumea.

Cuvântul este cu adevărat creat din nimic (ἐξ οὐχ ὄντων γέγονε), nu este din ființa lui Dumnezeu, ci produs din voința Acestuia: „Dumnezeu – zice Arie – n-a fost totdeauna Tatăl... El a fost mai întâi singur, Logosul și Înțelepciunea nu erau. Apoi Dumnezeu, voind să ne creeze, a făcut mai întâi o anumită ființă pe care a numit-o Logos, Înțelepciune și Fiu, pentru ca să ne creeze prin ea”¹⁶.

Consecințele hristologice ale arianismului în legătură cu întruparea și mântuirea, erau extrem de grave. Dacă Logosul nu este persoană cu adevărat divină și Iisus Hristos, Cuvântul întrupat, nu este Dumnezeu, mântuirea reală nu mai poate avea loc, nemaifiind o lucrare teandrică, ci una mai mult umană și doar de ordin moral, nu ontologic.

Condamnarea arianismului s-a făcut prin Sinodul I Ecumenic, dar combaterea amănunțită cu toate temeiurile și definitivă, prin marii teologi ai timpului și, îndeosebi, prin Sfântul Atanasie. Hotărârile Sinodului de la Niceea cu privire la deoființimea Fiului cu Tatăl (ὁμοούσιος τῷ πατρί) „constituiesc un tezaur excepțional, pe care Sfântul Atanasie îl apără cu înflăcărare tot restul vieții sale”¹⁷.

2.1. Formularea teologiei niceene

Arianismul se întinsese destul de repede și avea tendința să răstoarne învățătura descoperită de Cuvântul lui Dumnezeu prin negarea Divinității Acestuia și așezarea Lui în rândul creaturilor. Pentru arieni, Iisus Hristos devenea un compromis între Dumnezeu și omenire. Pentru apolinariști, derivați din arieni, Logosul a luat în Hristos locul omului inferior, adică al sufletului și formează cu trupul o singură fire.

Față de aceștia și datorită lor, Sfântul Atanasie dezvoltă o hristologie ortodoxă¹⁸, însoțită de Sinodul I Ecumenic ale cărui formule au fost întemeiate pe clarviziunea „Părintelui Ortodoxiei”.

a. Dumnezeu în Treime închinat – izvorul Ortodoxiei

Sfântul Atanasie cel Mare a avut un rol deosebit de important în cristalizarea și fundamentarea dogmei Sfintei Treimi, la Sinodul I Ecumenic, dogmă fundamentală a

¹⁵ Pr. Prof. Dr. Ioan Rămureanu, Pr. Prof. Dr. Milan Šesani, Pr. Prof. Dr. Teodor Bodogae, *Istoria Bisericească Universală*, vol. I, ediția a III-a, E.I.B., București, 1987, p. 317.

¹⁶ *Thalia* lui Arie – la Sfântul Atanasie, *Cuvântarea I contra arienilor*, 5, P.G. XXVI, 21A, apud. Diac. Constantin Voicu, „Problema homoousios la Sfântul Atanasie cel Mare”, în *MO*, XV (1963), nr. 1-2, p. 8.

¹⁷ Pr. Conf. Ștefan C. Alexe, art. cit., p.790.

¹⁸ X. Le Bachelet, *Arianisme*, în *Dict. De Théol. Cath.*, t. I, 2, col.1786-1787.

Bisericii, în care-și au temelia cea mai puternică hristologia, antropologia, soteriologia, eclesiologia, pneumatologia și spiritualitatea autentic ortodoxe.

Din vasta sa operă, mai ales cea îndreptată contra ereticilor arieni, rezultă că învățătura despre Sfânta Treime este un specific al credinței noastre și trebuie înțeleasă corect. „Treimea nu e făcută, ci este veșnică și în Treime e o singură dumnezeire și Sfânta Treime are o singură slavă (...) Treimea este creatoare și făcătoare... Căci dacă acum dumnezeirea în treime e desăvârșită și aceasta întemeiază adevărata și singura credință în Dumnezeu, iar în aceasta stau binele și adevărul, acest bine și adevăr trebuie să fie așa pururea, ca să nu se producă binele și să alcătuiască prin adaosuri plenitudinea dumnezeirii. Ea trebuie să fie veșnică, iar dacă n-a fost din veci, nu poate fi nici acum, ci e așa cum o socotiți voi de la început, ca să nu fie nici acum Treime...”¹⁹

Un dumnezeu nedesăvârșit, adică un dumnezeu nefecund în neschimbabilitatea sa, sau un dumnezeu în devenire, nefiind Dumnezeu adevărat, nu poate fi nici baza pentru o credință adevărată²⁰.

Cele trei Persoane ale Sfintei Treimi sunt: Tatăl, Fiul și Sfântul Duh, între care există o perfectă comuniune de viață și iubire. „Fiul este așa cum e și Tatăl”, spune Sfântul Atanasie²¹. „Adevărul mărturisește că Dumnezeu este izvor veșnic al înțelepciunii Sale. Și dacă izvorul este veșnic, numaidecât veșnică trebuie să fie și înțelepciunea”²².

Aducând la existență lumea, Treimea își arată adevărata ei atotputernicie, întrucât le creează din nimic²³. Totodată, lumea e creată de o Treime iubitoare. Încă de la creație, Dumnezeu pune în lume pecetea iubirii dintre Persoanele treimice²⁴. „E propriu celor create să fie făcute, și de acestea spune că sunt făpturi. Iar de Fiul nu spune că e făptură, nici că a fost făcut, ci că e etern și Împărat și I se adresează Făcătorului...”²⁵ Sfântul Atanasie spune că „... unul este fiul Dumnezeirii, și ce este și în Cuvântul. Și unul este Dumnezeu Tatăl, existând în Sine, ca Cel ce există în toate și se arată în Fiul ca Cel ce străbate prin toate, și în Duhul, ca Cel ce lucrează în El prin Fiul. Astfel mărturisim că unul este Dumnezeu în Treime”²⁶.

Toate sunt create, numai Dumnezeu este necreat²⁷. El a întocmit creația prin Cuvântul Său, astfel ca, deoarece El este nevăzut, să poată fi cunoscut de oameni prin operele Lui. Căci meșterul se cunoaște de multe ori din opere, chiar dacă rămâne nevăzut²⁸.

¹⁹ *Cuvântul întâi contra arienilor*, cap. XVIII, în *Scrieri*, Partea I, op. cit., p. 176-177.

²⁰ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, nota 34, în *Scrieri*, Partea I, p. 177.

²¹ *Cuvântul întâi...*, cap. XIX, în *Scrieri*, Partea I, trad. cit., p. 179.

²² *Ibidem*, p. 178.

²³ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Sfânta Treime – creatoare, mântuitoare și țința veșnică a tuturor credincioșilor*, în *Ortodoxia*, XXXVIII (1986), nr. 2, p. 18.

²⁴ *Ibidem*, p. 21-22

²⁵ *Cuvântul întâi...*, cap. XV, p. 341.

²⁶ *Cuvântul al treilea...*, cap. XV, p. 341.

²⁷ Drd. Gheorghe Sima, „Îndumnezeirea omului după învățătura Sfântului Atanasie cel Mare”, în *Studii Teologice*, anul XLII, nr. 4, 1990, p. 17.

²⁸ *Cuvânt contra elinilor*, cap. XXXV, trad. cit., p. 69-70.

Sfânta Treime, prin cea de-a doua Persoană, Fiul – Logosul „a dat creației podoaba rânduiei și armoniei între toate, unind cele contrare între ele și înfăptuind din toate podoaba unei unice armonii”²⁹.

b. Mântuirea prin Hristos – Logosul întrupat după Sfântul Atanasie cel Mare

Întruparea din iubire a Logosului a avut loc pentru răscumpărarea oamenilor, care, prin păcatul neascultării, se făcuseră vinovați de nedreptate și căzuseră sub osânda morții, rupându-se din comuniunea cu Dumnezeu. Oamenii erau făcuți spre a rămâne în nestrăciune, însă ei nesocotind aceasta și căzând sub osânda morții, au fost întorși la starea cea după fire³⁰: „Căci omul este după fire muritor ca unul ce a fost făcut din cele ce nu sunt. Dar pentru asemănarea lui cu Cel ce este, pe care ar fi putut-o păstra prin gândirea la El, ar fi slăbit stricăciunea după fire și ar fi ajuns nestrăcios”³¹, prin împărțirea după har, de Logos.

Logosul lui Dumnezeu, prin aducerea propriului trup ca jertfă salvatoare de viață, pentru toți, a achitat datoria față de moarte și a îmbrăcat pe toți muritorii în nemurire prin făgăduința învierii. „Întrucât moartea își luase puterea de la oameni contra oamenilor, prăbușirea ei și reînnoirea vieții nu puteau veni decât prin întruparea Fiului lui Dumnezeu.”³²

După Sfântul Atanasie, Hristos a învins moartea pentru totdeauna, datorită faptului că a primit-o în trupul Său. Prin aceasta trupul nostru a devenit purtătorul unei puteri dumnezeiești, care învinge moartea din interior³³. Astfel, „Hristos a adus osândirea păcatului pe pământ, abolirea blestemului pe lemnul crucii, răscumpărarea din stricăciunea mormântului, distrugerea morții în iad. Logosul a mers pretutindeni pentru a realiza mântuirea omului complet, trup și suflet”³⁴.

Mântuirea și asigurarea nemuririi și a vieții veșnice a fost posibilă, deci, prin întruparea, învățătura, suferințele, moartea și învierea Logosului lui Dumnezeu, pentru toți „cei credincioși în Hristos”³⁵.

Sfântul Atanasie acordă o deosebită importanță morții pe Cruce a Logosului lui Dumnezeu: „Dacă Hristos a venit să poarte blestemul ce apăsa asupra noastră cum s-ar fi făcut astfel blestem (Gal. 3, 13), dacă nu primea moartea celor blestemați. Iar

²⁹ *Ibidem*, cap. XL, p. 77.

³⁰ Pr. drd. Constantin Mihoc, *Sfântul Atanasie cel Mare despre întruparea Logosului și mântuire*, în *Studii Teologice*, anul XLI, nr. 5-6, 1989, p.32.

³¹ *Tratat despre Întruparea Cuvântului*, IV, p. 93-94.

³² Pr. Prof. Ioan G. Coman, „Persoana Logosului Iisus Hristos în lumina primelor patru secole patristice”, în *Studii Teologice*, XXIV, (1972), nr. 9-10, p. 669.

³³ Vezi Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Învățătura Sfântului Atanasie cel Mare despre mântuire*, în *Studii Teologice*, XXV (1973), nr. 5-6, p. 330.

³⁴ Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Aspecte ale doctrinei soteriologice a Sfântului Atanasie cel Mare*, XV (1973), nr. 7-8, p. 465.

³⁵ *Tratat despre Întruparea Cuvântului*, XXI, p. 115.

aceasta este crucea. Citând din Epistola către Evrei (7, 12; 2, 2; 10, 20), Sfântul Atanasie invocă drept temei al morții pe cruce a lui Hristos și faptul că diavolul, căzând din cer, rățăcește în atmosfera de jos, încercând să împiedice pe cei ce vor să se ridice. Fiind răstignit, Domnul a purificat văzduhul și a deschis calea spre cer, prin „catapeteasmă”, adică prin trupul Lui (Evrei 10, 20)³⁶.

Sfântul Atanasie accentuează mereu importanța primirii morții, de către Hristos, în trupul Său. Dacă n-ar fi primit-o în trupul Său, El n-ar fi învins-o pentru totdeauna. „Mântuitorul nu a venit ca să sufere moartea Lui, ci pe cea a oamenilor”³⁷. Dacă n-ar fi primit moartea și nu ne-am fi eliberat de blestem prin puterea Sa dumnezeiască, trupul nostru ar fi căzut iarăși sub greutatea morții. „Dacă Dumnezeu, vrând să-și arate puterea, ar fi grăit numai, desigur blestemul s-ar fi dezlegat și așa arătându-se puterea Celui ce ar fi poruncit. Dar omul ar fi devenit numai așa cum era și Adam înainte de călcarea poruncii, luând harul din afară, neavându-l articulat cu trupul... Ba poate ar fi fost și mai rău pentru că învățase să păcătuiască. Fiind, deci, astfel, dacă ar fi fost iarăși ispitit de șarpe, s-ar fi ivit din nou trebuința să poruncească și să dezlege blestemul.”³⁸

De asemenea, Sfântul Atanasie, în învățătura sa, pune accent atât pe iubirea lui Dumnezeu față de om, cât și pe capacitatea omului pentru unirea cu Dumnezeu în economia mântuirii. Pe cât de important e pentru oameni faptul că, Cuvântul e Dumnezeu, tot pe atât de important e faptul că a luat trupul nostru, pe care Și l-a făcut propriu, „ca pe o unealtă (organ)”³⁹, în vederea mântuirii întregului neam omenesc.

În învățătura despre mântuire a Sfântului Atanasie cel Mare e implicată ideea că într-un fel oarecare viața dumnezeiască din trupul lui Hristos se extinde în toate trupurile, în toți oamenii care cred în El îmbrăcându-se astfel cu puterea biruinței asupra morții. Fără îndoială, prin aceasta nu se înțelege o lipsă a colaborării omului la mântuire, ci înțelesul fiind în natura sa prin trupul lui Hristos, omul este dator să lucreze în mântuirea sa.

O altă trăsătură esențială a Sfântului Atanasie o constituie aceea a participării întregului cosmos la descoperirea lui Dumnezeu. Cuvântul cel întrupat se așază prin întrupare într-o legătură mai intensă cu întregul cosmos.

c. Întruparea Logosului

Cauza principală a Întrupării Fiului lui Dumnezeu o reprezintă dragostea Creatorului față de creaturile Sale. „Noi am fost, spune Sfântul Atanasie, motivul pogorării Lui și neascultarea noastră a făcut iubirea de oameni a Cuvântului, ca Domnul să vină la noi și să se arate între oameni. Noi am fost pricina întrupării Lui și pentru a noastră mântuire S-a lăsat mișcat de iubirea de oameni, ca să se sălășluiască în trup omenesc și să se arate în el”⁴⁰.

³⁶ *Ibidem*, XXV, p. 120-121.

³⁷ *Ibidem* XXII, p. 118.

³⁸ *Cuvântul al doilea...*, XLVIII, p. 307.

³⁹ *Tratat despre întruparea cuvântului*, VIII, p. 99.

⁴⁰ *Tratat despre Întruparea Cuvântului*, IV, p. 93.

Arătându-se în trup, Logosul a dat simțurilor omenești un alt conținut, ajutându-le să perceapă că El, Logosul întrupat, este nu numai om, ci și Dumnezeu. „Logosul, zice Sf. Atanasie, comentând cuvintele Sf. Apostol Pavel, la Efes. 3, 18-19, Se întinde pe Sine, pretutindeni, și sus și jos și în adâncime și în înălțime: sus, în zidire, jos, în întrupare, în adâncime, în iad, în lărgime, în lume; toate le umple de cunoștința Sa”⁴¹. Din întreaga creație iradiază cunoașterea lui Dumnezeu prin toate, omul trece dincolo de ele în înțelepciunea și infinitatea lui Dumnezeu. Avem aici un aspect cosmic al întrupării⁴².

Omul a fost chemat spre asemănare cu Dumnezeu, pe care o putea realiza numai prin strânsa legătură cu El. Asemănarea cu Dumnezeu era garanția nemuririi lui. Prin întruparea Sa, Logosul reactivează apelul Tatălui către oameni, în vederea asemănării și a cunoașterii Lui⁴³.

Prin legea lui Dumnezeu împotriva păcatului, moartea stăpâna asupra oamenilor. Nimeni în afără de Dumnezeu-Fiul nu putea birui moartea. Numai El, chip al Tatălui, viața în Sine, prin întrupare și prin jertfă putea nimici moartea.

De asemenea, nu era potrivit cu bunătatea lui Dumnezeu să strice cele făcute de El, datorită înșelăciunii uneltite de diavol împotriva oamenilor. Dacă ar fi lăsat pe diavol să strice „măiestria arătată de El în ființa oamenilor, Dumnezeu ar fi dat dovadă de slăbiciune mai degrabă, decât de bunătate”⁴⁴.

Cuvântul lui Dumnezeu, spre deosebire de înțelepții popoarelor antice, „învățând prin cuvintele cele mai simple, a umbrat pe sofști și a golit de putere învățăturile lor, atrăgând pe toți la Sine și umplând bisericile Sale”⁴⁵.

Sfântul Atanasie întreabă: „Cine a smuls așa de desăvârșit patimile sufletești din oameni, încât desfrânații s-au făcut feciorelnici, ucigașii n-au mai ținut sulilele în mână, iar cei stăpâniți de frică s-au îmbărbătat? Și peste tot, cine a înduplecat pe barbari și pe cei ce locuiau în țări păgâne să lepede furia și să cugete cele pașnice, dacă nu credința în Hristos și semnul crucii?”⁴⁶

Aceste fapte ale Mântuitorului Hristos, ca dovezi concludente ale dumnezeirii Sale, au culminat cu jertfa de pe cruce și cu învierea Sa din morți. Jertfa Sa a fost adusă pentru toți oamenii „dând templul Său spre moarte (Evr 9, 12, 24), ca să facă pe toți nevinovați și iertați de neascultarea de la început” (Apoc 12, 9) și „să Se arate totodată pe Sine mai înalt decât moartea, arătând trupul Său nestrăbătut drept pârga învierii tuturor”⁴⁷.

Sfântul Atanasie subliniază deseori importanța învierii Logosului întrupat și jertfit „Prin jertfa trupului Său, Hristos a pus sfârșit legii privitoare la noi și a înnoit începutul

⁴¹ *Ibidem*, XVI, p. 110.

⁴² Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Aspecte ale doctrinei soteriologice...*, p. 463.

⁴³ *Ibidem*, p. 462.

⁴⁴ *Tratat despre Întruparea Cuvântului*, VIII, p. 99-100.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 148.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 148.

⁴⁷ *Ibidem*, XX, p. 114-115.

vieții noastre, dându-ne nădejdea învierii. Pentru că de vreme ce moartea stăpâna peste oameni pornind de la oameni, desființarea morții și învierea spre viață s-au făcut și ele prin întruparea lui Dumnezeu Cuvântul”. Sfântul citează din *1 Cor.* 15, 21-22: „Că de vreme ce printr-un om a intrat moartea, printr-un om a venit și învierea morților. Că precum în Adam toți mor, așa în Hristos toți se vor face vii”⁴⁸.

Aceste motive ale întrupării Logosului, enumerate din opera atanasiană, pot fi considerate în același timp și ca motive ale mântuirii oamenilor, deoarece la Sfântul Atanasie întruparea Fiului lui Dumnezeu și mântuirea oamenilor sunt într-o unitate deplină, implicându-se reciproc.

d) Termenul ΟΜΟΟΥΣΙΟΣ⁴⁹ sau deoființimea Fiului cu Tatăl la Sfântul Atanasie

S-a discutat mult asupra rolului pe care Sfântul Atanasie îl are în propunerea, susținerea și promovarea acestui termen drept cel mai potrivit pentru a exprima relația dintre Fiul și Tatăl, deși așa cum se cunoaște, Sfântul Părinte l-a folosit doar o singură dată în lucrările sale⁵⁰.

Scepticii ar putea spune că Sf. Atanasie a avut el însuși dubii asupra folosirii lui, sau că a încercat astfel să diminueze orice element arian în eparhia sa, ignorând terminologia, dar explicând teologia niceeană. Înainte de toate însă, trebuie precizat faptul că Sf. Atanasie nu folosește termenul ομοούσιος nu pentru că este nesigur de semnificația și importanța lui pentru descrierea relației dintre Fiul și Tatăl, ci pentru că exista o oarecare ambiguitate cu privire la sensurile terminologiei care privea esența, identitatea esențială sau consubstanțialitatea.

Termenul ομοούσιος⁵¹, primit și introdus după strălucite explicații teologico-filosofice ale Sfântului Atanasie cel Mare⁵², în simbolul credinței de către Sfinții Părinți de la Sinodul I Ecumenic (Niceea, 325), în expresia ομοούσιος τῷ πατρί, a devenit repede celebru și în disputele teologice ulterioare și în luptele ortodocșilor împotriva arienilor pentru păstrarea neatinsă a credinței ortodoxe și pentru dreapta ei formulare, s-a ajuns ca atitudinea față de acest termen să se considere ca un indiciu al atitudinii față de puritatea credinței ortodoxe.

⁴⁸ *Ibidem*, X, p. 102-103; *Cuvântul al doilea împotriva arienilor*, p. 291-292.

⁴⁹ Termenul ομοούσιος este dezbătut, pe larg, în studiile: Diac. Constantin Voicu, *Problema ΟΜΟΟΥΣΙΟΣ la Sf. Atanasie cel Mare în Mitropolia Olteniei*, anul XV, nr. 1-2, 1963, p. 3-20; Pr. Nicu Dumitrescu, *Cele șapte personalități de la Niceea (325)*, Ed. Napoca-Star, Cluj, 2001, p. 207-212; Idem, *Hristologia Sf. Atanasie cel Mare în contextul controverselor ariene și postariene*, Ed. Napoca-Star, Cluj, 2004; G.C. Stead, *The significance of the Homousios*, în *Studia Patristica*, III, 1961; A. Tuilier, *Le sens du terme ομοούσιος dans le vocabulaire theologique d'Arius et de l'Ecole d'Antioche*, *Studia Patristica*, III, 1961.

⁵⁰ Vezi Sf. Atanasie cel Mare, *Cuvântul întâi împotriva arienilor*, IX, trad. cit., p. 163.

⁵¹ Cuvânt compus din particula ὁμο, arătând identitatea + adjectivul οὔσιος al substantivului οὐσία; ființă, substanță = deoființă, consubstanțial (cf. Diac. C. Voicu, art. cit., p.3).

⁵² Explicații prezentate, probabil, în ședințe preliminare celor solemne ale membrilor Sinodului. Pe atunci, Atanasie era diacon pe lângă patriarhul Alexandru al Alexandriei și-l însoțea pe acesta la Sinod.

Teologia Sfântului Atanasie cel Mare se plasează pe linia în care teologia vine direct de la Sfântul Apostol și Evanghelist Ioan, cel care, în Prologul Evangheliei sale⁵³, exprimă magistral două idei conducătoare ale teologiei creștine: divinitatea Logosului, a Fiului lui Dumnezeu și întruparea Lui pentru mântuirea lumii, idei care, pentru Sf. Atanasie, constituie pilonii cuetării sale teologice.

Așa cum Sf. Apostol Ioan împrumută termenul Logos⁵⁴ din mediul cultural ridicat al timpului său⁵⁵ aplicându-l însă unui conținut întru totul creștin și Sfântul Atanasie cel Mare utilizează termenul ὁμοούσιος, socotindu-l că exprimă, pentru oricine cel mai bine conținutul învățurii revelate despre consubstanțialitatea și egalitatea Fiului cu Tatăl.

Consecința învățurii ariene era că Fiul nu poate fi nici egal, nici consubstanțial cu Tatăl, întrucât e considerat străin Acestuia chiar în natura și proprietățile sale⁵⁶. Termenul ὁμοούσιος nu se găsește explicat în Sfânta Scriptură, totuși are oarecare teme în cuvintele: „Eu și Tatăl una suntem” (Ioan 10, 30) și „Toate câte am auzit de la Tatăl v-am făcut cunoscut” (Ioan 15, 15). El explică în modul cel mai precis comuniunea de natură și esență între Tatăl și Fiul⁵⁷. Adoptat prin stăruința Sfântului Atanasie de Sinodul niceean, el reprezintă ortodoxia hristologiei răsăritene.

În gândirea Sfântului Atanasie, ὁμοούσιος ține pe prim plan unitatea numerică a substanței divine. Prin el Sfântul Părinte înțelege că Fiul este Dumnezeu adevărat, având ca și Tatăl natură divină și proprietățile esențiale în virtutea unei nașteri proprii și naturale.

Sfântul Atanasie, interpretând acest termen în adevăratul înțeles, rezolvă și putința sălășluirii lui Hristos în sânul Tatălui, și, în același timp, întruparea Lui. Natura Fiului este natura Tatălui cu care formează una. Fiul este din esența Tatălui și deci nedespărțit și consubstanțial. Sfântul Atanasie argumentează că cele ce sunt de natură diferită sunt de substanță diferită, dar cele ce sunt de aceeași natură sunt consubstanțiale⁵⁸. Cuvântul în sine vizează consubstanțialitatea în sens generic. Dacă înțelegem acest termen, se impune de la sine înțelegerea numerică a substanței Sfintei Treimi⁵⁹.

Sfântul Atanasie acordă mai puțină importanță termenului însuși decât dogmei a cărei expresie era. Faptul că în „Cuvinte contra arienilor”, I, 9 e o singură dată întrebuințat ne îndreptățește la această concluzie. Sfântul Atanasie nu întrebuințează fără

⁵³ *La început era Cuvântul și Cuvântul era de la Dumnezeu și Dumnezeu era Cuvântul ... Toate prin-tr-Însul s-au făcut și fără El nimic nu s-a făcut din ce s-a făcut ... Cuvântul Trup s-a făcut și s-a sălășluit întru noi și am văzut slava Lui, Slavă a Unuia Născut din Tatăl, plin de har și de adevăr* (Ioan 1, 1-3, 14).

⁵⁴ Noțiunea de λόγος este unul dintre realizările cele mai importante ale gândirii antice.

⁵⁵ Pr. Sofron Vlad, *Prologul Evangheliei a patra*, Cluj, 1937 apud C-tin Voicu, art. cit., p. 8.

⁵⁶ Sfântul Atanasie cel Mare, *Cuvânt II contra arienilor*, I, 16, p. 231.

⁵⁷ Stabilind aceasta, Sfântul Atanasie demonstrează, în al doilea rând, realitatea mântuirii noastre prin învățătura și opera Cuvântului.

⁵⁸ Magistr. Vasile I. Bria, *Contribuția Sfântului Atanasie la fixarea dogmei hristologice*, în *Ortodoxia*, anul XIII, nr. 2, 1961, p. 201.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 201.

rost un termen la care ereticii se opuneau, și trebuie să precizăm, că potrivit limbajului grecesc, el folosește expresiile de οὐσία și ὑπόστασις în sensul de substanță și esență⁶⁰. Sfântul Părinte susține „μία οὐσία”⁶¹, deși în a doua parte a vieții sale a acceptat termenul de „persoană” pentru ipostas, cu tendința de a-i da sensul de substanță; cu toate că Sinodul de la Alexandria (362) fixează noțiunile de οὐσία și ὑπόστασις, acest fapt nu-l împiedică pe Sfântul Atanasie să vorbească în Scrisoarea către episcopii africani din 369 de trei ipostasuri, confruntând astfel ipostasul cu substanța⁶².

Sfântul Atanasie, bazat pe prologul Evangheliei Sfântului Ioan, dezvoltă dogma Sfintei Treimi în multe din lucrările sale. Teza consubstanțialității Cuvântului cu Tatăl, susținută de Sfântul Atanasie, a rămas dogma ortodoxă a Bisericii creștine până astăzi. Sfântul privește folosirea termenului ὁμοούσιος având în vedere două realități: prima, arienii înșiși își amintiseră că termenul respectiv fusese utilizat de către manihei⁶³ în același scop și anume: descrierea relației dintre cele două persoane treimice, Tatăl și Fiul, ceea ce era, fără îndoială, un motiv de nesiguranță pentru „adoptarea” lui, cu alte cuvinte, Tatăl și Fiul erau identici prin împărțirea aceleiași substanțe materiale și în constituirea împreună a unei singure ființe⁶⁴, a doua se referă la controversa ocazionată de Pavel de Samosata în gândirea căruia Fiul era imaginat ca ὁμοούσιος cu Tatăl, în sensul de „Putere a Tatălui”. Prin el, Hristos a fost un om care S-a ridicat în timp, datorită prezenței Logosului în El, la suprema treaptă a dumnezeirii.

Sfântul Atanasie caută să dovedească consubstanțialitatea Fiului cu Tatăl spre a combate părerea ariană după care Fiul ar fi Dumnezeu prin participare, și nu după ființă. El admite în aparență noțiunea „participare”, obligând astfel pe eretici la mărturisirea participării directe și nemijlocite a Fiului la Substanța Tatălui.

Participarea Fiului la ființa și esența Tatălui înseamnă de fapt recunoașterea naturii și ființei Fiului, după Sfântul Atanasie. Fiul nu participă la ceva străin firii Sale, la un compromis între Tatăl și El, pentru că atunci s-ar numi Fiul al acelui lucru la care participă. A participa la Dumnezeu înseamnă a te naște din El, iar a te naște nu înseamnă altceva decât a fi Fiul, afirmă Sfântul Atanasie⁶⁵.

Unii teologi, precum Adolf von Harnack⁶⁶, de exemplu, au afirmat că Sfântul Atanasie cel Mare, către sfârșitul vieții, și-ar mai fi slăbit atașamentul față de ὁμοούσιος,

⁶⁰ Părinții Capadocieni vor preciza sfera și conținutul, identificând pe οὐσία cu φύσις, iar pe ὑπόστασις cu πρόσωπον, rezultând astfel celebra formulă: μία οὐσία τρεῖς ὑποστάσεις.

⁶¹ G. Rosneur, *L'homoiousianisme dans ses rapports avec l'Orthodoxie*, în *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, nr. 3, 1963, Louvain, p. 430, apud. Magistr. Vasile I. Bria, art. cit., p. 201.

⁶² Magistr. Vasile I. Bria, art. cit., p. 202.

⁶³ Sf. Atanasie, *Despre Sinoade*, XVI, în *Scrieri*, Partea a II-a col. PSB, vol. 16, E.I.B., București, 1988, p. 123-124.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 124.

⁶⁵ Magistr. Vasile I. Bria, art. cit., p. 202; Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Și Cuvântul trup s-a făcut*, Ed. Mitropoliei Banatului, Timișoara, 1993, p. 49-50; Adrian Niculcea, *Hristologiile eretice*, Ed. Arhetip, București, 2002, p. 170-182.

⁶⁶ Adolf von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, II, Tübingen, 1931, p. 261, apud. Diac. C. Voicu, art. cit., p. 17.

apropiind înțelesul lui de acela al lui ὁμοιούσιος. Dar, după cum observă J. Tixeront⁶⁷, aici este o greșeală, căci Sfântul Atanasie nu renunță nici în fond, nici în formă la ceea ce a definit Sinodul niceean. Dovadă stau tocmai scrierile „Despre sinoade” și „Despre hotărârile Sinodului niceean”, pe care caută să se sprijine părerea amintită.

Teologia trinitară atanasiană se completează cu învățătura despre omousia Duhului Sfânt cu Tatăl și cu Fiul. Ea este expusă, îndeosebi, în epistolele către Serapion. Duhul Sfânt face parte din Sfânta Treime, nu este creatură, este Dumnezeu adevărat, are aceeași fire dumnezeiască a Tatălui și a Fiului, cărora le este ὁμοούσιος.

Împreună cu Duhul Sfânt, Treimea este completă, desăvârșită. Ea este veșnică, nu se formează treptat, n-a fost nicicând să nu fi fost întreagă și perfectă⁶⁸: „Întreaga Treime este un singur Dumnezeu. Treimea este invizibilă. Dumnezeuirea este una, un singur Dumnezeu peste toți, în toți. Aceasta este credința Bisericii universale”⁶⁹.

Același lucru îl susține Sf. Atanasie împotriva arienilor: „Nu există în Treime decât o singură și veșnică dumnezeire”⁷⁰.

Cu reconfirmarea lui de către Sinodul II Ecumenic de la Constantinopol (381), termenul ὁμοούσιος rămâne definitiv în Simbolul credinței.

e. Răscumpărarea omului

Hristologia Sfântului Atanasie e strâns legată de doctrina răscumpărării, deoarece, după el, mântuirea omului nu s-ar fi făcut, dacă Cuvântul întrupat nu ar fi fost în același timp Dumnezeu și om adevărat. Desigur că Sfântul Atanasie prevedea consecințele arianismului: Iisus Hristos, nefiind Dumnezeu, ci numai o creatură divinizată, nu putea să realizeze restaurarea omului. Lipsit de Dumnezeu, Iisus Hristos nu putea îndumnezei pe om.

După Sfântul Atanasie, nu poate fi vorba de Întrupare în afară de mântuirea omului. Atanasie înclină să creadă că Mântuitorul s-ar fi întrupat chiar dacă omul n-ar fi păcătuit. Dar adaugă: „Cuvântul nu s-ar fi întrupat dacă nevoia oamenilor nu ar fi cerut aceasta”⁷¹.

Vorbind despre căderea omului și urmările ei, Sfântul Atanasie spune că Dumnezeu a creat totul din bunătate. Omul este creat în mod excepțional după chipul său, împărțându-i astfel unele trăsături ale Cuvântului și făcându-l, spre deosebire de celelalte, rațional și în stare să-și mențină fericirea paradisiacă⁷². După natura sa, omul poate fi stricacios, deoarece el a fost ales la ființă din ne-ființă, deci creat, însă datorită chipului lui Dumnezeu ce există în el, stricăciunea nu-i putea atinge natura ducând astfel o viață dumnezeiască nemuritoare și fericită⁷³.

⁶⁷ J. Tixeront, *Histoire des Dogmes dans l'antiquité chrétienne*, II: „De Saint Athanase à Saint Augustin”, huitième édition, Paris, 1924, p. 72.

⁶⁸ Apud Diac. C. Voicu, *art. cit.*, p. 17-18.

⁶⁹ Sf. Atanasie, *Către Serapion*, I, 16, p. 106.

⁷⁰ Idem, *Contra arienilor*, I, 18, p. 167.

⁷¹ Idem, *Cuvântul al treilea contra arienilor*, 56, p. 328.

⁷² Idem, *Tratat despre Întruparea Cuvântului*, I, în *PSB*, vol. 15, p. 108.

⁷³ *Ibidem*, II, p. 98.

Creat în mod excepțional, prin lucrare dumnezeiască, omul se bucură de filiația divină, de comuniunea și cunoașterea intimă a lui Dumnezeu⁷⁴. Încălcarea poruncii divine a însemnat pierderea acestei filiații și totodată îndepărtarea de Dumnezeu.

Concepând greșeala protopărinților noștri, în sens origenist și neoplatonic, Sfântul Atanasie zice că omul înzestrat cu voie liberă cade pe panta adorării creaturii în locul Creatorului, inventând chiar răul. După el, chiar și sufletul cade sub stăpânirea morții, deoarece aceasta este o consecință a nesupunerii voluntare la porunca Creatorului.

Prin greșeala lui Adam, planul dumnezeiesc nu va fi desființat: reinnoirea primului om va fi împlinită de Hristos, al doilea Adam. Dumnezeu se va face om, ca omul să poată deveni Dumnezeu, după cuvântul Sf. Irineu și al Sf. Atanasie.

Din iubire față de oameni se întrupează Cuvântul lui Dumnezeu. Această dragoste a lui Dumnezeu stă la temelia planului mântuirii noastre și totodată la aceea a jertfei pe care Hristos a suferit-o pentru noi, în locul nostru. Mijlocul ales pentru a-și manifesta această dragoste a fost acela că Logosul a îmbrăcat trupul omenesc și a împăcat ofensa adusă lui Dumnezeu pentru toți oamenii. Ca reprezentant al întregii omeniri, Iisus Hristos ia asupra Sa moartea noastră, el era plata păcatului (*Rom 6, 23*). Ca Dumnezeu, redă cinstea lui Dumnezeu nesocotită de om.

Astfel, scopul principal al Întrupării Mântuitorului este răscumpărarea omului. Opera săvârșită de Cuvântul întrupat se va arăta înainte de toate ca lucrarea mântuirii omenirii decăzute, ca răscumpărare a lumii robite păcatului și morții. Distrugând stăpânirea morții, Mântuitorul a deschis din nou calea îndumnezeirii omului și totodată puțința readucerii lui la cunoașterea intimă a lui Dumnezeu.

Această operă de readucere în starea primordială, Mântuitorul o desăvârșește prin învățătura Sa, prin minunile Sale și mai ales prin jertfa Sa desăvârșită. El n-a venit să pună capăt morții Sale, ci morții oamenilor. Numai prin această moarte omul este adus la nestrăicăune, iar diavolul este distrus⁷⁵.

Crucea, zice Sf. Atanasie, e semnul victoriei deoarece ea distruge puterea morții ce se făcuse stăpână peste om. La moartea Mântuitorului, mai precis în biruința asupra ei, vedem dumnezeirea Sa. Jertfa Lui e împăcarea deplină a omului cu Dumnezeu, căci în ea se împlinește atât porunca lui Dumnezeu (*Fac 2, 7*), cât și izbăvirea omului din păcat și urmările lui. El devine marele preot ce aduce adevărata jertfă o singură dată; el rămâne în veci marele preot fără urmași⁷⁶.

Sfântul Atanasie, considerat ca părintele teoriei satisfacției, accentuează că jertfa Mântuitorului nu este numai o achitare a omului în fața lui Dumnezeu, ci una ce covârșește cu mult păcatele oamenilor. Jertfa Sa nu este numai o substituție a pedepsei ce trebuia s-o suportăm, ci o ispășire prin care se oferă lui Dumnezeu mult mai mult decât datoram.

Sfântul Atanasie subliniază că moartea și Învierea lui Iisus stau la temelia acestei restaurări. După el, Învierea nu prezintă numai o renaștere a omului la o nouă viață,

⁷⁴ *Ibidem*, II, p. 94.

⁷⁵ *Ibidem*, 25, p. 120-121.

⁷⁶ *Ibidem*, *Cuvânt către arieni*, II, 9, p. 233.

ci și o înviere a întregului univers ce se făcuse solidar în păcat cu omul. Hristos se arată învingătorul morții, dovada învierii noastre⁷⁷. Mai departe, Sf. Atanasie învață clar că restaurarea omului s-a făcut în întregime: atât sufletul cât și trupul, în persoana lui Hristos.

2.2 Formularea Crezului niceean

Cea mai importantă problemă discutată la Niceea a fost erezia ariană. Printre apărătorii Ortodoxiei și Sfinții Părinți participanți la Sinod, combatanți înverșunați ai arianismului s-a distins, după cum am amintit, Sfântul Atanasie, care a luptat pentru învățăturile apostolice, fiind laudat ca apărător al adevărului, în timp ce adversarii săi îl considerau un luptător de temut și înverșunat⁷⁸.

În privința lui Arie, nu se știe cu certitudine dacă a fost prezent la dezbaterile sinodului. Deși avea ca susținători chiar unii episcopi influenți la curtea imperială, ca Eusebiu de Nicomidia și Eusebiu de Cezareea Palestinei, afirmațiile eronate ale lui Arie au fost respinse de sinodali.

Din nefericire, n-a ajuns la noi din documentele sinodului decât numai „Simbolul de credință niceean”, lista episcopilor participanți la Sinod, canoanele sinodului și scrisoarea sinodală a episcopilor, alcătuită după închiderea sinodului⁷⁹.

Împotriva ereziei ariene, părinții sinodali, argumentând cu citate din Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție, au mărturisit dumnezeirea Fiului și egalitatea, consubstanțialitatea Lui cu Tatăl și cu Duhul Sfânt. Fiul nu este o parte din Dumnezeire, ci Tatăl și Fiul și Duhul Sfânt formează împreună un singur Dumnezeu, în trei fețe sau ipostasuri.

Pentru formularea Simbolului de credință, care să afirme într-o formă scurtă și precisă dumnezeirea Fiului, egalitatea și consubstanțialitatea Sa cu Tatăl, sinodali au propus să nu se întrebuințeze decât termeni scripturistici, care puteau fi cunoscuți și înțeleși de toți, episcopi, preoți, diaconi și credincioși. S-a observat însă că unele expresii scripturistice puteau da naștere la confuzii și echivocuri⁸⁰. A trebuit să se recurgă la alte precizări dogmatice, spre a lua arienilor orice posibilitate de răstălmăcire a hotărârilor Sinodului, precizări care să fie trecute în simbolul de credință.

În urma intervenției episcopului Eusebiu de Cezareea care a prezentat, în Sinod, Simbolul baptismal al Bisericii din Cezareea Palestinei⁸¹, alcătuit cu numeroase

⁷⁷ Idem, *Tratat despre Întruparea Cuvântului*, 23, p. 107.

⁷⁸ Teodoret de Cyr, *Istoria bisericească*, trad. de Vasile Sibiescu, în col. PSB, vol. 44, E.I.B., București, 1995, I, 26 apud Pr. Nicolae Chifăr, *Istoria creștinismului*, vol. II, Ed. Mitropoliei Moldovei și Bucovinei, Iași, 2000, p. 19.

⁷⁹ Pr. Nicolae Chifăr, *op. cit.*, p. 20.

⁸⁰ Pr. Prof. Ioan Rămureanu, *Sinodul I Ecumenic de la Niceea de la 325. Condamnarea ereziei lui Arie. Simbolul niceean*, în rev. Studii Teologice, anul XXVX, nr. 1-2, 1977, p. 40.

⁸¹ Textul *Simbolul Bisericii din Cezareea Palestinei*, prezentat de Eusebiu în sinod se găsește în *Scrisoarea lui Eusebiu către Biserică din Cezareea*, păstrat de Socrate, *Istoria bisericească*, I, 8, trad. de Mitr. Iosif Gheorghian, București, 1896, P.G., LXVII, 69 D – 72; Teodoret, *Istoria bisericească*, I, 12, *op. cit.*, p. 49, apud Pr. Prof. I. Rămureanu, art. cit., p. 40.

modificări, după simbolul Bisericii Ierusalimului, ca cel mai potrivit pentru a împăca cele două tendințe din Sinod, tendința conservatoare și cea înnoitoare, care impunea ca termenii scripturistici să fie explicați cu unele formule folosite de părinții anteriori, părinții sinodali n-au acceptat textul Simbolului Bisericii din Cezareea Palestinei, deoarece aceasta conținea unele precizări, ce puteau ușor fi speculate de arieni.

Ei au făcut modificări substanțiale textului prezentat de Eusebiu de Cezareea, alcătuind un nou Simbol de credință, în care au precizat că Hristos, Fiul lui Dumnezeu S-a născut ca Dumnezeu din Dumnezeu-Tatăl mai înainte de toți vecii, ca o lumină din lumină, fiind Dumnezeu adevărat, născut nu făcut, deoființă cu Tatăl (ὁμοούσιος τῷ πατρί), prin care toate s-au făcut.

După mărturia lui Eusebiu de Cezareea, împăratul Constantin cel Mare a insistat ca simbolul să cuprindă neapărat formula „ὁμοούσιος τῷ πατρί” – deoființă cu Tatăl⁸².

Sf. Atanasie afirmă că simbolul e opera personală a episcopului Osiu de Cordoba⁸³, afirmație surprinzătoare din partea Sfântului Părinte care a fost de față la Sinod și cunoștea, desigur, pe episcopii care au contribuit la redactarea simbolului, deoarece este sigură informația că n-a fost numai unul, ci au fost mai mulți. Trebuie să înțelegem afirmația Sfântului Atanasie în sensul că Osiu de Cordoba a mărturisit la Niceea, împreună cu majoritatea episcopilor, credința ortodoxă.

Termenul ὁμοούσιος a fost propus îndeosebi de Sf. Atanasie și apărut de împăratul Constantin⁸⁴, de față la discuții, spre a fi introdus în simbolul de credință, fiind considerat ca cel mai potrivit pentru înlăturarea oricărei confuzii și răstălmăcirii din partea arienilor, cu privire la dumnezeirea, consubstanțialitatea și egalitatea Fiului cu Tatăl⁸⁵.

În afară de Sfântul Atanasie, termenul ὁμοούσιος a fost susținut mai ales de Marcel al Ancirei, Eustațiu al Antiohiei și de alții, precum și de episcopii occidentali. Episcopul Eusebiu de Cezareea, care a participat activ la ședința în care s-au ridicat diferite obiecții împotriva introducerii termenului ὁμοούσιος (deoființă) în Simbolul credinței, fiind de față și împăratul Constantin, relatează următoarele, referitor la aceste discuții: „Când

⁸² *Scrisoarea episcopului Eusebiu de Cezareea către Biserica din Cezareea Palestinei*, la Socrate, *Istoria bisericească*, I, 8, P.G., LXVII, 72 B.

⁸³ Sf. Atanasie, *Istoria arienilor către monahi*, 42, P.G., XXV, 744 A.

⁸⁴ În ce privește personalitatea împăratului Constantin cel Mare și rolul jucat în definirea Ortodoxiei, a se vedea: I. Barnea, Octavian Iliescu, *Constantin cel Mare*. Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1982; I. Bocioagă, *Personalitatea lui Constantin cel Mare și politica lui socială*, Galați 1935; D. Tudor, *Figuri de împărați romani*, vol. III, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1975; Vladimir Roșulescu, *Tronul Romei*, Ed. Scorillo, Craiova 1999, 492 p; Henri-Irénée Marrou, *Biserica în antichitatea târzie*, Editions du Seuil, Paris 1985, trad. rom., Ed. Teora, București 1999; P. Keresztes, *Constantine, a great christian monarch and apostle*, Amsterdam 1981, Norman H. Baynes, *Constantine, the Great and the Christian Church*, 2nd ed., Londra, 1972; J. Holland Smith, *Constantine the Great*, Londra, 1971; Henri-I. Marrou, *Patristică și umanism*, trad. de Cristina și Costin Popescu, Ed. Meridiane, București 1996, Pr. Prof. Dr. Nicolae Chifăr, „Constantin cel Mare, primul împărat creștin – 1700 de ani de la urcarea sa pe tron”, în *Revista Teologică*, nr. 3, 2006, p. 19-36; Charles Matson Odahl, *Constantin cel Mare și Imperiul creștin*, trad. Mihaela Pop. Ed. ALL, București 2006.

⁸⁵ Sf. Atanasie, *Istoria Arienilor către monahi*, 42, P.G., T. XXV, 744.

părinții redactară această formulă de credință că Fiul este din Substanța Tatălui” și este „deofință cu El”, noi n-am lăsat să treacă aceasta fără cercetare. S-au făcut deci întrebări și răspunsuri cu privire la sensul acestor termeni. Părinții au mărturisit într-adevăr că „din substanța Tatălui” înseamnă că Fiul este din Tatăl, dar nu există ca o parte a Fiului însuși. Ni s-a părut și nouă că e bine să acceptăm acest sens, fiind o învățătură pioasă că Fiul este din Tatăl, nu însă ca o parte a ființei Sale. De aceea și noi am fost de acord cu acest înțeles și nu respingem nici chiar termenul *ὁμοούσιος* (deofință), având în vedere pacea și dorința de a nu ne depărta de gândirea cea dreaptă. Pentru aceleași motive, am acceptat și termenii „născut, nu făcut...”. De asemenea, a afirmat: „Această învățătură fiind explicată astfel, ni s-a părut că e bine s-o aprobăm și noi, pentru că am găsit și unii vechi, înțelepți și renumiți episcopi și scriitori s-au servit de termenul *ὁμοούσιος* –deofință”, pentru a explica dumnezeirea Tatălui și a Fiului...⁸⁶

La sfârșitul discuțiilor, părinții Sinodului au respins atât formula eretică a arienilor, cât și formula echivocă a episcopului Eusebiu de Cezareea, subordinaționalist moderat, care în ciuda erudiției sale istorice, a căutat să evite dificultățile dogmatice, pe de-o parte pentru a sprijini pe Arie, pe de alta, spre a fi pe placul împăratului Constantin, ilustrul său prieten și admirator.

După aprinse discuții, majoritatea Părinților sinodali au hotărât ca învățătura ortodoxă despre dumnezeirea Fiului și despre egalitatea și consubstanțialitatea Sa cu Tatăl, să fie precizată, pe scurt, într-un „Simbol de credință”, spre a fi cunoscută și înțeleasă și de credincioși. Acesta este Simbolul niceean, care cuprinde șapte articole de credință. Articolul VIII începe cu mărturisirea „Credem și întru Duhul Sfânt”.

Iată textul Simbolului de credință niceean, tradus în limba română după textul original grecesc:

„Credem într-unul Dumnezeu, Tatăl Atotputernic, Făcătorul tuturor celor văzute și nevăzute.

Și într-unul Domn Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, Unul născut din Tatăl, adică din ființa (οὐσία) Tatălui, Dumnezeu din Dumnezeu, lumină din lumină. Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat, născut, nu făcut, deofință (ὁμοούσιος) cu Tatăl, prin Care toate s-au făcut cele din cer și cele de pe pământ.

Credem în Cel Care pentru noi oamenii și pentru a noastră mântuire S-a pogorât din Cer și S-a întrupat și S-a făcut om și a suferit și a înviat a treia zi; S-a suiat la Cer și vine ca să judece pe cei ce trăiesc și pe cei morți.

Credem și în Duhul Sfânt.

Iar pe cei care spun că: a fost un timp când nu era, că a fost înainte de a fi născut, precum că a fost din cele ce nu există, sau că este dintr-un ipostas, sau substanță, sau zic că Fiul lui Dumnezeu este schimbător și nu mereu același, Sfânta Biserică Sobornicească și apostolică îi anatematizează”⁸⁷.

⁸⁶ *Scrisoarea episcopului Eusebiu de Cezareea către Biserica din Cezareea Palestinei, la Socrate, Istoria bisericească, I, 8, P.G., LXVII, 73 B și 76 A apud Pr. Prof. Ioan Rămureanu, Sinodul I de la Niceea ..., p. 42.*

⁸⁷ *Cf. Scrisoarea episcopului Eusebiu de Cezareea către Biserica din Cezareea Palestinei, la Teodoret de Cyr, Istoria bisericească, I, 12, apud Pr. Nicolae Chifăr, Istoria creștinismului, II, op. cit., p. 23.*

Simbolul de credință niceean, care, în prima parte mărturisește dumnezeirea Fiului și egalitatea și consubstanțialitatea Lui cu Tatăl, iar în a doua parte anatematizează ideile principale ale ereziei lui Arie, constituie primul document scris care trebuie respectat și crezut, după Sfânta Scriptură, pentru că prezintă adevărul revelat de Dumnezeu într-o formă precisă și concisă. Tradiția orală începe să devină Tradiție scrisă, prin expresii mai precise despre adevărul revelat în Sfânta Scriptură.

Fiind astfel formulat, Simbolul de credință trebuie să fie pecetluit cu semnăturile episcopilor. Împăratul Constantin cel Mare a hotărât ca cei care nu vor subscrie acestui document, indiferent de treapta clericală pe care o dețin, să fie exilați, și l-a însărcinat pe Philumenos să pună în aplicare acest ordin.

Cu excepția episcopilor Secundus de Ptolemaida și Theonas de Marmarica, dar și a lui Arie, care au fost exilați, toți părinții sinodului au semnat Simbolul de credință. Chiar și episcopii Eusebiu de Nicomidia, Teognis de Niceea și Maris de Calcedon, care au încercat să se sustragă, semnând un alt text care definea raportul dintre Fiul și Tatăl prin termenul „asemănător după ființă” (ὁμοιούσιος τῷ πατρί), de teama împăratului au semnat, până la urmă.

Arie și cei doi episcopi egipteni împreună cu alți preoți și diaconi depuși din funcții pentru apartenența la arianism au fost exilați în Illyricul Occidental, undeva în apropiere de Singidunum (Belgrad) în Panonia Inferior, unde au reușit să atragă la arianism pe episcopii Ursacius de Singidunum și Valens de Mursa (Osiec). Aceștia vor avea un rol important în disputele ariene din Illyric în secolul al IV-lea⁸⁸.

Patriarhul ecumenic Timotei al Constantinopolului (512-518) a poruncit ca la fiecare slujbă să se rostească Simbolul de credință de la Niceea, care mai înainte se rostea numai o dată pe an, în Vinerea Patimilor, când catehumenii îl recitau înainte de primirea Sfântului Botez⁸⁹.

Pe lângă erezia lui Arie și stabilirea datei pascale (întreaga creștinătate să sărbătorească Paștile în prima Duminică după lună plină ce urmează echinocțiului de primăvară), s-au mai discutat și alte probleme: schisma lui Novat, a lui Meletie și erezia lui Pavel de Samosata, antitrinitar dinamic, care socotea că cele trei persoane ale Sfintei Treimi sunt doar niște „puteri” impersonale ale unui singur Dumnezeu⁹⁰.

Sinodul a alcătuit 20 de canoane, care cuprind dispoziții referitoare la organizarea și disciplina bisericească. Mai însemnate sunt canoanele 6 și 7. Canonul 6 confirmă drepturile mitropoliților din Roma, Alexandria și Antiohia față de ceilalți mitropoliți, iar canonul 7 acorda episcopului de Ierusalim rangul de mitropolit, având în vedere faptul că Ierusalimul este centrul unde a luat ființă creștinismul⁹¹.

⁸⁸ Pr. Nicolae Chifăr, *Istoria creștinismului*, II, op. cit., p. 24.

⁸⁹ Teodor Lectorul, *Istoria bisericească*, II, 48, P.G., LXXXVI, I, 209A, apud Pr. Prof. I. Rămureanu, art. cit., p. 47.

⁹⁰ Pr. Prof. Dr. Ioan Rămureanu și colectivul, *Istoria Bisericească Universală*, op. cit. p. 320; Pr. Eugen Drăgoi, *Istoria Bisericească Universală*, Ed. Historica, București, 2001, p. 121; Pr. Prof. Dr. Vasile V. Munteanu, *Istoria creștinătății: de la Hristos până la Reformă*, Ed. Sophia, București, 2004, p. 146; Pr. Emanoil Băbuș, *Introducere în Istoria Bisericească Universală*, Ed. Sophia, București, 2003, p. 102.

⁹¹ Pr. Prof. Dr. I. Rămureanu, op. cit., p. 320.

După plecarea episcopilor la Bisericile lor, împăratul Constantin cel Mare a confirmat hotărârile Sinodului I Ecumenic și le-a dat valoare de lege civilă. Ele au fost respectate și acceptate de toate Bisericile din Răsărit și Apus.

Împotriva lui Arie și a adepților lui s-au luat măsuri severe, iar scrierile sale, în special *Thalia*, au fost arse. Împăratul Constantin era convins de justetea hotărârilor Sinodului I Ecumenic și dorea distrugerea completă a arianismului care a provocat atâta tulburare în Biserică și a pus în pericol chiar unitatea capitalei Imperiului.

3. Sfântul Atanasie și frământările ariene după Sinodul niceean

Hotărârile sinodale de la Niceea n-au adus mult dorita și așteptata pace în sânul Bisericii, deoarece arienii s-au împărțit în trei partide, care se combăteau reciproc, iar cu toții luptau împotriva Ortodoxiei.

Arienii extremiști sau radicali, care negau consubstanțialitatea Fiului cu Tatăl, afirmând că Fiul este „*asemănător cu Tatăl și în toate și după ființă*”, s-au numit anomei sau anomieni. O altă partidă, partida moderată a arienilor, cei mai numeroși, care afirmă că Fiul este „*asemănător în substanță cu Tatăl*” (ὁμοιούσιος τῷ πατρί), s-a numit omiusieni sau semiarieni, având în fruntea lor pe episcopul Eusebiu de Nicomidia, după numele căruia ei s-au numit și eusebieni. Această grupare căuta să țină calea de mijloc între arienii extremiști și ortodocși, militând pentru împăcare printr-o formulă teologică de compromis.

O a treia partidă de arieni, care au apărut după 358, s-au numit omieni pentru că afirmă că Fiul este „*asemănător cu Tatăl în toate*” (ὁμοιούσιος τῷ πατρί κατὰ πάντα), de la termenul „*ὁμοίος*”. În fruntea lor se afla episcopul Acaciu de Cezareea, după numele căruia s-au mai numit și acacieni⁹².

Împăratul Constantin cel Mare (306-337), influențat și de sora sa Constantia, care simpatiza pe arieni, a chemat din exil pe episcopii Eusebiu de Nicomidia și Teognis de Niceea, în anul 326. S-a crezut că împăratul intenționează să convoace un nou sinod la Niceea, căci, la insistențele celor doi, a fost chemat din exil și Arie, în anul 327.

În anul 328, împăratul Constantin cel Mare a permis episcopilor Eusebiu de Nicomidia și Teognis de Niceea să-și reia scaunele episcopale, pe considerentul că ei au semnat Simbolul niceean, iar anatematizarea lui Arie pe care au refuzat-o, nu-și mai are rost, atâta timp cât Arie însuși a fost rechemat din exil. Amplificarea ulterioară a disputelor ariene au demonstrat că aceasta a fost o mare eroare a politicii religioase imperiale⁹³. Pe de altă parte, Sfântul Atanasie cel Mare, ales la 8 iunie 328 episcop al Alexandriei a refuzat primirea lui Arie în Biserică, atât timp cât acesta nu va respecta hotărârile de la Niceea și nu va semna Simbolul de credință niceean.

⁹² *Ibidem*, p. 324 - 325

⁹³ Pr. Nicolae Chifăr, *op. cit.*, p. 30.

3.1. Sinoadele de la Constantinopol și Antiohia din anul 330

Datorită influenței episcopului Eusebiu de Nicomidia la curtea imperială, s-a ajuns la situația ca unele scaune episcopale să fie ocupate de arieni, astfel încât aceștia dominau sinoadele de Răsărit. Printre apărătorii înfocați ai Crezului niceean se număra și episcopul Eustatie al Antiohiei. Intrând în conflict cu episcopul Eusebiu al Cezareei Palestinei în probleme doctrinare, Eusebiu al Nicomidiei intervine, hotărând înlăturarea episcopului antiohian. Mergând spre Palestina, Eusebiu trece prin Antiohia, unde e primit de episcopul Eustatie, după care a vizitat toți prietenii arieni. La întoarcere, însoțit de aceștia a venit la Antiohia, unde a improvizat în anul 330 un sinod pentru judecarea lui Eustatie, acuzat, pe nedrept, de sabelianism și infidelitate față de familia imperială. Sinodul s-a pronunțat pentru depunerea din scaun a episcopului antiohian, iar împăratul Constantin l-a exilat la Traianopolis (Tracia), unde a murit, probabil în anul 337⁹⁴.

După eliminarea episcopului Eustatie al Antiohiei, arienii au declanșat o campanie de denigrare și subminare a persoanei Sfântului Atanasie cel Mare, episcopul Alexandriei, care rămăsese cel mai important apărător al Ortodoxiei niceene în Răsărit. În această campanie, arienii s-au aliat cu meletienii din Egipt. O delegație trimisă de episcopul meletian Ioan Arkaph a venit la Constantinopol și l-a învinuit pe Sf. Atanasie că a impus egiptenilor un impozit din cămăși de in, că a ordonat preotului Macarie să spargă potirul preotului Ischyrras, hirotonit necanonic și că a dat bani lui Philumenos, învinuit de trădare față de împărat.

Venind în Nicomidia, Sfântul Atanasie a convins pe împărat că acuzațiile erau false și, de aceea, a putut reveni la Alexandria în anul 332⁹⁵. La începutul anului 333, meletienii lansează o nouă acuzație împotriva lui Atanasie, învinuindu-l că l-a omorât pe episcopul meletian Arsenie de Hypsele. Cenzorul Delmatius, delegat de împărat să ancheteze cazul, îl găsește nevinovat pe Sf. Atanasie, deoarece episcopul Arsenie se afla în viață, în mănăstirea Ptemencyris, iar preotul Ischyrras a declarat că nu știe nimic despre spargerea potirului.

În anul 335, împăratul Constantin, la zece ani de la Sinodul niceean, dorea să restabilească definitiv pacea în Biserica Răsăritului. În acest sens, a hotărât convocarea unui sinod la Tyr, la care să se discute, iarăși, situația bisericească a lui Arie și a adepților lui.

3.2. Sinoadele de la Tyr și Ierusalim (335)

După relatările istoricului bisericesc Eusebiu de Cezareea, împăratul Constantin însuși a convocat pe episcopii din Egipt, Lybia, Asia și Europa pentru Sinodul de la Tyr⁹⁶, care s-a deschis în iulie 335. Chiar de la începutul sinodului împăratul a adresat

⁹⁴ *Ibidem*, p. 31.

⁹⁵ *Ibidem*, p. 32.

⁹⁶ În ce privește Sinodul de la Tyr (335), a se vedea: Pr. Prof. Dr. I. Rămureanu, *Istoria Bisericească Universală*, op. cit., p. 325; Pr. N. Chifăr, *Istoria creștinismului*, II, p. 32-34; Pr. Prof. I. Rămureanu, *Lupta Ortodoxiei contra arianismului*, art. cit., p. 23-25.

sinodalilor îndemnuri stăruitoare să pună capăt certurilor teologice și să restabilească pacea în Biserică⁹⁷.

Eusebieni au socotit că a venit momentul potrivit pentru a întrebuița împotriva Sf. Atanasie aceleași procedee ca și împotriva lui Eustatiu la Antiohia, spre a-l depune din scaun.

De la început, Sf. Atanasie a refuzat să apară ca acuzat și să fie judecat de ereticii semiarieni, dar ascultând de ordinul lui Constantin, a trebuit să se prezinte la sinod. Meletienii din Egipt au adus contra Sfântului Atanasie tot felul de acuzații și anume: că din ordinul Sf. Atanasie, unul din preoții săi Macarie, a spart potirul și a incendiat altarul bisericii în care slujea un preot meletian, Ischyra, hirotonit necanonic; că a aruncat cu pietre în statuile împăratului, că a înlocuit pe Calinic, episcop meletian de Pelusium, că ar fi dat foc casei episcopului Arsenie de Hypsele și multe altele⁹⁸.

Sfântul Atanasie n-a apărut în fața Sinodului din Tyr decât pentru a răspunde la acuzații. Pentru a reuși să se apere, a cerut un termen. Patimile și slăbiciunile omenești s-au dezlănțuit în așa măsură, încât dușmanii săi i-au strigat în față cuvinte murdare, numindu-l vrăjitor, tiran, nevrednic să fie episcop. Semiarieni și comitele Flavii Dionysius, delegatul împăratului, au hotărât să trimită o comisie de anchetă în provincia Mareotida din Egipt, ca să cerceteze la fața locului faptele imputate.

În zadar au protestat episcopii egipteni prezenți la Tyr în fața sinodului și a comitetului Dionysius contra alcătuirii comisiei de anchetă numai dintre adversarii Sf. Atanasie, pentru că eusebieni nu au ținut seama de protestul lor. Episcopul Alexandru al Tesalonicului a sprijinit cererea episcopilor egipteni pentru apărarea Sfântului Atanasie⁹⁹.

Sfântul Atanasie, înțelegând că nu mai poate spera nimic de la eusebieni, dușmanii săi înverșunați, a părăsit Tyrul și a sosit la Constantinopol în 335, cu cinci episcopi egipteni, pentru a se înfățișa împăratului Constantin.

Răspunzând ordinului împăratului, sinodali s-au deplasat la Ierusalim, unde au sfințit la 14 septembrie 335 cu mare fast biserica Sfântului Mormânt cu hramul „Învierarea Domnului”.

După terminarea festivităților, episcopii s-au întrunit într-un nou sinod la Ierusalim pentru a analiza situația lui Arie și a adepților lui. Lucrările sinodului s-au desfășurat sub influența scrisorii împăratului care îndemna să fie primiți „cei din jurul lui Arie pe care urâta invidie i-a alungat odinioară din Biserică”, cei care au dat mărturie de ortodoxia credinței lor¹⁰⁰.

⁹⁷ Eusebiu de Cezareea, *Vita Constantini* („Viața lui Constantin cel Mare”), IV, p. 41-43, în *Scriseri*, Partea a II-a, trad. și note de Radu Alexandrescu, în col. PSB, vol. 14, E.I.B., București, 1991, p. 175-176.

⁹⁸ Sozomen, *Istoria bisericească*, II, 25 în Migne, P.G., t. LXVII, col. 1000-1008, istorisește dezbaterile Sinodului din Tyr, după relatarea trimisă de episcopii întruniți la sinod lui Constantin, pe care a găsit-o în culegerea de acte sinodale a lui Sabinos (apud Pr. Prof. I. Râmureanu, art. cit. p. 24.)

⁹⁹ Sf. Atanasie, *Apologia contra arienilor*, 80-81 în Migne, P.G., t. XXV, col. 393 și 396.

¹⁰⁰ Pr. N. Chifăr, *op. cit.* p. 33.

Pentru că Sf. Atanasie a cerut împăratului să aprobe o confruntare directă cu adversarii săi în fața lui, sinodalii de la Tyr și Ierusalim trebuiau să vină la Constantinopol. Pe baza unor mărturii mincinoase a șase episcopi, adversarii direcți ai Sf. Atanasie, împăratul Constantin dând crezare acestor acuze și mărturii false, a ordonat exilarea Sfântului la 5 februarie 336 la Treveri (nordul Galiei), cu aceasta accentuându-se cezaropapismul imperial.

Deoarece sinodalii arieni hotărâseră în Ierusalim reabilitarea lui Arie, acesta urma să fie primit în comuniunea Bisericii din Alexandria. Deoarece alexandrinii s-au opus, împăratul Constantin l-a solicitat pe Arie la o nouă întrevedere. El a jurat în fața împăratului că nu-i aparține învățătura condamnată la Niceea¹⁰¹.

În preziua primirii lui oficiale în Biserica din Constantinopol, Arie traversând orașul, însoțit de admiratori, a suferit o ruptură de intestine și a murit subit în anul 336. Moartea lui a fost considerată de ortodocși rezultatul pedepsei divine. Moartea neașteptată a împăratului Constantin cel Mare (22 mai 337) a însemnat începutul unei noi faze a disputelor ariene sub împărații Constantin al II-lea (337-340), Constans (337-350) și Constanțiu (337-361).

3.3 Sinodul de la Sardica (343)

Împăratul Constantin cel Mare asociase la domnie pe fiii săi cu titlul de „Cezari”, încă din timpul domniei sale. Domnia celor trei auguști a debutat cu un măcel îngrozitor intentat de Constantin și pus în aplicare de soldați. Astfel au fost masacrate rudele apropiate ale împăratului, excepție făcând cei doi nepoți minori, Gallus de 12 ani și Iulian, de 7 ani, care a condus Imperiul Roman după moartea lui Constantin, între anii 361-363.

Împăratul Constantin al II-lea i-a permis Sfântului Atanasie să se întoarcă la Alexandria, unde a fost primit cu mare entuziasm de populația orașului, la 23 noiembrie 337. Episcopul Eusebiu de Nicomidia a căutat să mențină influența semiarienilor la curtea imperială.

Deoarece Sf. Atanasie a fost nevoit să părăsească pentru a doua oară Alexandria la 22 martie 339 datorită arienilor, iar semiarienii voiau să câștige episcopatul occidental de partea lor, papa Iuliu (337-352) a întrunit un sinod la Roma în anii 340-341 care s-a pronunțat în favoarea apărătorilor Ortodoxiei niceene, printre ei aflându-se și Sfântul Atanasie. Ca un răspuns, semiarienii au ținut un sinod la Antiohia prin care căutau să se disculpe pentru decizia de la Ierusalim din anul 335, de a-l primi pe Arie în comunitate Bisericii. S-a convenit convocarea unui nou sinod, la Sardica, ultimul oraș al Imperiului occidental, condus de Constans, aproape de granița cu Imperiul Oriental condus de Constantin¹⁰². Sinodul de la Sardica (Sofia), care s-a desfășurat în toamna anului 343, a adunat aproape 80 de episcopi occidentali și illyrieni din cele mai importante orașe ale

¹⁰¹ Sf. Atanasie cel Mare, *Despre moartea lui Arie către Serapion*, P.G.25, 685-689 apud. Pr. N. Chifăr, p. 33.

¹⁰² Pr. N. Chifăr, *op. cit.*, p. 35.

imperiului, grupați în jurul episcopului Osiu de Cordoba și un număr aproximativ egal de episcopi orientali în frunte cu Ștefan al Antiohiei¹⁰³. Datorită faptului că episcopii orientali s-au opus participării episcopilor Atanasie al Alexandriei, Marcel al Ancyrei și Asclepius de Gaza la sinod, episcopii occidentali și illyrieni s-au retras, reunindu-se într-un sinod și abordând trei probleme: a) cercetarea sfintei credințe pe care au stricat-o semiarieni; b) cercetarea situației episcopilor depuși din scaune de semiarieni și legalitatea acestor depuneri; c) cercetarea abuzurilor și violențelor semiarienilor împotriva clerului și credincioșilor ortodocși.

După ce au fost analizate minuțios dosarele de acuzare, sinodalii au constatat că cei trei episcopi n-au făcut altceva decât să apere Crezul niceean, declarându-i nevinovați. Astfel, au hotărât excomunicarea episcopilor Grigore de Alexandria, Vasile de Ancyra și Quintianus de Gaza, pentru că aceștia și-au ocupat scaunele episcopale în mod fraudulos. Alături de ei au fost excomunicați și doi episcopi illyrieni, Valens de Mursa (Osiec) și Ursacius de Singidunum (Belgrad), ce erau arienii¹⁰⁴.

Sinodul de la Sardica a aprobat un număr de 21 de canoane care priveau alegerea, drepturile și îndatoririle episcopilor. Amintim aici doar prevederile canoanelor 3, 4 și 5 care fac referire la situația episcopilor depuși din treapta episcopală. Conform unei vechi tradiții, episcopul nu poate fi judecat în primă instanță decât de sinodul provinciei căreia aparține. Dacă el este nemulțumit de sentință, episcopii provinciei respective trebuie să apeleze la episcopul Romei pentru a cerceta cazul. Papa poate anula sentința și judecarea.

A doua instanță se face de episcopii provinciei învecinate, la care pot participa și delegații papei. Dacă se dovedește justetea judecării primei sentințe, nu se apelează la a doua instanță și sentința rămâne definitivă. Recursul la Roma n-a fost obligatoriu pentru întreaga Biserică, ci numai pentru provinciile care se aflau sub directă jurisdicție a episcopului roman.

Se poate observa că ultimul cuvânt nu-l avea episcopul Romei, ci el putea constata veridicitatea judecării primei instanțe, iar în caz contrar nu el dădea sentința finală, ci a doua instanță de judecată pe care papa n-o mai putea contesta.

În încheierea lucrărilor sinodului, părinții sinodali au alcătuit 4 scrisori prin care comunicau episcopilor și comunităților creștine rezultatele sinodului de la Sardica. Destinatarii lor erau: toți episcopii Bisericii, Biserica din Alexandria, credincioșii provinciei Mareotis din Egipt (unde s-au făcut anchetele legate de Sfântul Atanasie) și Papa Iuliu al Romei.

La propunerea sinodalilor de a forma un nou simbol de credință care să înlăture divergențele doctrinare, Sfântul Atanasie a motivat că astfel se creează un precedent și arienii vor încerca să modifice mărturisirile de credință ortodoxe. Astfel, sinodalii au renunțat la această propunere.

¹⁰³ În ce privește Sinodul de la Sardica, a se vedea studiul: Pr. Prof. I. Rămureanu, „Sinodul de la Sardica din anul 343. Importanța lui pentru pătrunderea creștinismului la geto-daco-romani”, în *Studii Teologice*, anul XIV, nr. 3-4, 1962, p. 146-183.

¹⁰⁴ Pr. N. Chifăr, *op. cit.*, p. 36-37.

Deși sinodul de la Sardica a fost considerat la vremea respectivă ca un al doilea sinod ecumenic datorită importanței lui în disputele ariene după Sinodul I Ecumenic (325), deciziile lui nu au fost respectate decât de episcopatul illyrian și occidental, ceea ce a însemnat continuarea disputelor ariene și în anii următori.

3.4 Sinoadele de la Sirmium dintre anii 348-378

Metropola Sirmium a jucat un mare rol în disputele ariene de la mijlocul secolului al IV-lea, datorită episcopului Fotin de Sirmium. Diacon și discipol al episcopului Marcel de la Ancyra, care, deși făcea parte din grupul apărătorilor Ortodoxiei niceene, împărtășea unele idei din doctrina antitrinitară a lui Pavel de Samosata (condamnat ca eretic la Sinodul de la Antiohia din anul 268), Fotin de Sirmium învăța că Logosul divin nu este decât rațiunea impersonală a lui Dumnezeu, extinderea dumnezeirii care este urmată de contractare sau restrângere¹⁰⁵.

Datorită acestei învățături, Fotin de Sirmium a fost condamnat ca eretic antitrinitar mai întâi de Sinodul de la Antiohia din anul 344, condamnare reînnoită de Sinodul de la Mediolanum din 345. Bucurându-se de admirația credincioșilor din Sirmium, Fotin n-a putut fi exilat pe moment, ceea ce a provocat o nouă tulburare în sânul Bisericii, care a necesitat convocarea mai multor sinoade locale.

În Răsărit, episcopii arieni și semiarieni și-au unit eforturile pentru înlăturare din scaun a Sfântului Atanasie, inventând tot felul de calomnii contra sa.

În anul 350, împăratul Constantin s-a stabilit la Sirmium (Mitrovița de azi), capitala provinciei Pannonia Inferior, și astfel acest oraș a devenit mulți ani centrul politic al Imperiului Roman, dar, în același timp, centrul bisericesc al lumii creștine. S-au ținut aici mai multe sinoade, dar din nefericire, ele au fost dominate de arieni și semiarieni, sprijiniți de împărat.

La Sinoadele ținute la Sirmium¹⁰⁶, în anii 348 și 351 s-a condamnat doctrina episcopului Fotin de Sirmium, care pusese din nou în circulație erezia monarhismului dinamic, susținută de Pavel de Samosata între anii 264-269 și erezia monarhismului modalist a lui Sabelie, împrumutată de la aceștia mai întâi de episcopul de Ancyra (Galatia), profesorul lui Fotin¹⁰⁷.

În sinodul ținut la Sirmium, în 351, semiarieni au alcătuit o mărturisire de credință, așa-numita „*întâia formulă de credință de la Sirmium*”, care, deși respingea erezia lui Arie, evita expresia ortodoxă „omousios”. Sinodul a rostit anatema și împotriva episcopului Fotin de Sirmium, eretic antitrinitar¹⁰⁸.

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 38.

¹⁰⁶ Vezi izvoarele și studiile pentru sinoadele de la Sirmium din anii 348, 351, 357 și 358, precum și consfătuirea din 359 la Pr. Prof. I. Rămureanu, „Sinoadele de la Sirmium dintre anii 348 și 358. Condamnarea lui Fotin de Sirmium”, în *Studii Teologice*, anul XV (1963), nr. 5-6, p. 266-316.

¹⁰⁷ Idem, „Creștinismul în provinciile romane dunărene ale Iliricului la sfârșitul secolului IV. Sinodul de la Sirmium din 378 și Sinodul de la Acvileea din 381”, în *Studii Teologice*, anul XVI, nr. 7-8, 1964, p. 408-409.

¹⁰⁸ Socrate, *Istoria bisericească*, I, 30, apud Pr. Prof. I. Rămureanu, *Istoria Bisericească ...*, p. 328.

După moartea episcopului Iuliu al Romei (352), urmașul său Liberiu (352-366) a cerut permisiunea împăratului Constantin să convoace un sinod la Acvillea (sau Aquillea), care avea să cerceteze toate acuzațiile aduse asupra Sfântului Atanasie. Constantin a fost de acord, dar a ținut ca sinodul să se țină la Arelate (Sudul Galiei) în toamna anului 353. Cei adunați la Sinodul de la Arelate, sub presiunea împăratului Constantin, au semnat condamnarea Sfântului Atanasie împreună cu Vicențiu de Capua, delegatul episcopului Liberiu al Romei.

Întristat mult de atitudinea delegatului său, papa Liberiu a rugat pe Constantin să-i îngăduie ținerea unui sinod la Milan (355). Fiindcă de la prima ședință s-au născut polemici, împăratul a ordonat mutarea sinodului la palatul imperial.

Prin teroare, împăratul Constanțiu a forțat pe cei 147 de participanți să se lepede de Ortodoxie. Sfântul Atanasie și alți episcopi, între care Liberiu al Romei și Osiu de Cordoba, au trebuit să plece în exil. Sfântul Atanasie a plecat pentru a treia oară în exil, de la 9 februarie 356 până la 21 februarie 362, găsind adăpost la pustnicii din munții Nitriei și deșerturile Tebaidei, în Egipt¹⁰⁹. În toamna anului 357, anomienii, arienii extremiști, au ținut un sinod la Sirmium, care a impus doctrina lor eretică, după care Fiul este „neasemănător și în toate și după ființă” cu Tatăl. Este „*a doua formulă de credință de la Sirmium*”¹¹⁰. Osiu de Cordoba, în vârstă de aproape 100 de ani, cu facultățile slăbite de suferințele exilului, supus la lovituri și chinuri, a fost silit să semneze această formulă ariană. Ea a fost semnată și de papa Liberiu, spre a se putea întoarce din exil, la Roma, în anul 357. Informația despre Liberiu este socotită de istoricul Sozomen drept calomnie¹¹¹.

În Sinodul de la Sirmium din vara anului 358, s-a compus „*a treia formulă de credință de la Sirmium*”, care reprezintă doctrina semiarienilor sau omiusionilor, după care Fiul este „*asemănător în substanță cu Tatăl*”, formulă susținută atunci de episcopul Vasile al Ancyrei. Noua formulă de credință era o combinație între formula antiohiană din anul 341 și prima formulă de la Sirmium din anul 351, care promova semiarianismul și care putea fi interpretată și în sens ortodox.

Întrucât a treia formulă de la Sirmium combătea arianismul pur, ea a fost primită cu încredere chiar și de apărătorii Ortodoxiei. Sfântul Atanasie declara: „Acei care acceptă toate cele hotărâte la Niceea, dar se îndoiesc de termenul $\theta\upsilon\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$ (deoființă) nu trebuie tratați ca adversari. Eu nu combat ca pe ariomani, nici ca pe adversari ai Părinților, ci discut cu ei ca un frate către frații care gândesc ca noi și nu se deosebesc decât în privința unui cuvânt. Mărturisind că Fiul este din Ființa Tatălui și nu din altă substanță, că nu este o creatură, ci este Fiul adevărat și natural, unit din veșnicie cu Tatăl ca Logos și înțelepciune, ei nu sunt departe de a primi termenul $\theta\upsilon\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$. Astfel este Vasile de Ancyra care a scris despre credință”¹¹².

¹⁰⁹ Pr. Nicolae Chifăr, *op. cit.*, p. 39; Pr. Prof. I. Rămureanu, *op. cit.*, p. 329.

¹¹⁰ Pr. Prof. I. Rămureanu, *Creștinismul în provinciile romane dunărene ...*, p. 408.

¹¹¹ Sozomen, *Istoria bisericăscă*, IV, 15 apud Pr. N. Chifăr, *op. cit.* p. 40.

¹¹² Cf. Sf. Atanasie, *Despre Sinoadele de la Rimini în Italia și Seleucia în Isauria*, 41, apud Pr. N. Chifăr, *op. cit.* p. 42.

A „patra formulă de credință de la Sirmium”, a fost alcătuită la 22 mai 359. Ea reprezintă doctrina omienilor, a treia ramură a arianismului, numiți și acacieni, după numele episcopului Acaciu de Cezareea. Era o formulă elastică și cuprinzătoare, dar foarte periculoasă, după care Fiul este „asemănător cu Tatăl în toate” (ὁμοίος τῷ Πατρί κατὰ πάντα) sau „asemănător cu Tatăl după Scripturi”, menită să satisfacă toate grupările creștine, chiar și pe arienii extremiști.

Temându-se că eusebieni, mult mai numeroși, s-ar putea uni cu ortodocșii, au convins pe împăratul Constanțiu să le îngăduie înerea a două sinoade: unul pentru Răsărit, în Seleucia din Isauria și altul pentru Apus, la Rimini (Ariminium), în Italia. În aceste sinoade s-a adoptat formula ariană, de la Sirmium, socotită moderată¹¹³.

Arienii s-au silit să impună formula ariană omiană prin Sinodul de la Constantinopol, din 360, în tot Imperiul Roman. Ținând seama de evoluția arianismului, după moartea lui Arie († 336), se poate spune că faza iliriană a istoriei arianismului a început cu sinodul de la Sardica (343), a evoluat în sinoadele de la Sirmium din 351, 357, 358 și s-a încheiat cu formula omiană, aprobată de Sinodul de la Constantinopol, din ianuarie 360.

Împăratul Constanțiu a murit la 3 noiembrie 361 la Mopsucrene în Cilicia, după ce a primit „în extremis”, pe patul de moarte, botezul după exemplul tatălui său, Constantin cel Mare, de la episcopul arian Euzoius al Antiohiei¹¹⁴. După moartea lui Constanțiu, arianismul începu să se clatine în toate părțile Imperiului Roman.

Sub împăratul Iulian Apostatul (361-363) se produce în Imperiul Roman o schimbare în politica religioasă. Pentru că predecesorul său, împăratul Constanțiu, prin sprijinul acordat arienilor, își atrăsese ura credincioșilor și a episcopilor ortodocși, pe care-i trimisese în exil, noul împărat, Iulian, dorind să devină popular și să arate că s-a desprins de politica religioasă a lui Constanțiu, a poruncit ca episcopii exilați să se întoarcă în scaunele lor și să restituie bisericilor și credincioșilor bunurile confiscate. Datorită acestei măsuri, Sf. Atanasie al Alexandriei a putut să-și reocupe scaunul la 21 februarie 362, după al treilea exil. Din cauză că Sfântul Atanasie a readus la dreaptă credință mulți semiarieni și chiar păgâni, din ordinul împăratului Iulian, a trebuit să plece pentru a patra oară în exil, între 24 octombrie 362 și 5 noiembrie 363¹¹⁵.

Înainte de a părăsi Alexandria, Sf. Atanasie a întrunit în 362 un sinod la Alexandria, numit și „sinodul păcii”, care a înlesnit întoarcerea celor ce doreau să se unească cu Biserica Ortodoxă. Ortodocșii au dat dovadă de multă îngăduință la reprimirea episcopilor și a clericilor, în drepturile avute.

Sfântul Atanasie s-a întors din al patrulea exil, în timpul domniei lui Iovian (Jovian), între anii 363-364, apărător al Ortodoxiei. Sub acesta și în timpul lui Valentinian I (364-375), Ortodoxia a ajuns la mare cinste. În schimb, Valens (364-378), fratele lui, a sprijinit

¹¹³ Pr. Prof. I. Rămureanu, *op. cit.*, p. 329.

¹¹⁴ Diacon Ioan I. Pulpea (Ioan Rămureanu), *Lupta împăratului Iulian împotriva creștinismului*, teza de doctorat, București, 1942, p. 43 apud., Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *Dicționarul Teologilor Români*, Ed. Enciclopedică, București, 2002, p. 411.

¹¹⁵ Jerom. Prof. Veniamin Micle, „Sfântul Atanasie cel Mare, apostol al unității creștine”, în *Mitropolia Olteniei*, anul XXV, nr. 9-10, 1973, p. 728-729.

pe arieni. Sfântul Atanasie este silit să plece pentru a cincea oară în exil, la 5 octombrie 365 până la 31 ianuarie 366, când s-a putut reîntoarce la Alexandria. De data aceasta, Sfântul a putut păstori în liniște până la moartea sa, întâmplată la 2 mai 373¹¹⁶.

Datorită neutralității religioase a împăratului Valentinian I (364-375) și susținerii ortodoxe a împăratului Grațian (375-383), ortodocșii au reușit să aleagă în principalele metropole ale Apusului și Illyricului episcopi ortodocși, devotați Crezului niceean: la Roma pe papa Damasus (366-384), la Mediolanum (Milano) pe Sfântul Ambrozie (373-397), după moartea episcopului arian Auxentiu și la Sirmium pe episcopul Anemius, după moartea episcopului arian Germiniu.

În prezența împăratului Grațian (375-383) și sub președinția episcopilor Ambrozie de Mediolanum și Anemius de Sirmium, s-a desfășurat în iulie 378 sinodul ortodox de la Sirmium, la care au participat episcopii din Illyricum și nordul Italiei. Acest sinod n-a urmărit numai eliminarea ultimelor rezistențe ariene în Illyricum, ci și combaterea ereziei macedonienilor sau pnevmatomahilor care negau dumnezeirea Sfântului Duh, egalitatea Lui cu Tatăl și cu Fiul, erezia pusă în discuție chiar la Sinodul de la Sirmium din anul 351 și combătută prin anatematismele 18-23¹¹⁷. Din documentele sinodului s-au păstrat un rescript al împăraților Valentinian al II-lea, Valens și Grațian către episcopii din Asia, Frigia, Caria și Pacația, o mărturisire de credință și o scrisoare sinodală însoțită de 24 de anatematisme adresate episcopului creștin.

Această mărturisire de credință poate fi considerată „a cincea formulă de credință de la Sirmium”, pur ortodoxă, cu următorul conținut: „Noi înțelegem (...) că una și aceeași este ființa Tatălui și a Fiului și a Sfântului Duh, în trei persoane, adică în trei ipostasuri desăvârșite. Mărturisim după Simbolul de la Niceea că Fiul cel deoșință cu Dumnezeu, S-a întrupat din Sfânta Fecioara Maria, a trăit printre oameni și a împlinit pentru noi toată iconomia, prin nașterea, patimile, învierea și înălțarea la ceruri. Și iarăși va veni dăruindu-ne dumnezeiasca Sa asemănare, fiind Dumnezeu purtător de trup și om purtător de Dumnezeu. Iar pe cei ce înțeleg altfel îi anatematizăm împreună cu cei numiți mai înainte, precum și cei ce nu anatematizează cu adevărat pe cel ce a afirmat că Fiul nu exista mai înainte de naștere sau pe cei ce au scris că El exista mai înainte de naștere prin energie și putere în Tatăl. Căci aceasta se întâmplă cu toate cele create, care n-au existență întotdeauna cu Dumnezeu, fiind născut din veci.”¹¹⁸

Astfel, arianismul din provinciile romane din Illyricum era eliminat, iar sinodalii de la Sirmium (378) au proclamat consubstanțialitatea și egalitatea Fiului și a Duhului Sfânt cu Dumnezeu-Tatăl.

După șaizeci de ani de dispute teologice, determinate de erezia lui Arie, Ortodoxia proclamată la Sinodul I Ecumenic de la Niceea (325) și susținută cu mari sacrificii de apărători ca Sfinții Atanasie cel Mare al Alexandriei, Ilarie de Pictavium, Ambrozie de

¹¹⁶ Pr. Prof. I. Rămurenu, *op. cit.*, p. 331.

¹¹⁷ Pr. Nicolae Chifăr, *op. cit.*, p. 331.

¹¹⁸ Teodoret de Cyr, *Istoria bisericească*, IV, 8, col. PSB, vol. 44, E.I.B., București, 1995, p. 26.

Mediolanum și alții a biruit. Învins, arianismul și-a căutat și găsit un refugiu la popoarele germanice, care invadeau atunci Italia, Galia, Spania și Africa.

4. Influența Sfântului Atanasie cel Mare asupra Părinților Capadocieni și teologiei apusene

Legăturile și relațiile Sfântului Atanasie cel Mare au fost atât de vaste, încât în jurul său s-au adunat cei mai străluciți reprezentanți ai Ortodoxiei veacului al IV-lea: Sfântul Vasile cel Mare, Sfântul Grigorie de Nazianz, Sfântul Grigorie de Nyssa și mulți alții.

Astfel, învățătura trinitară a Sfântului Atanasie a devenit normativă pentru apărătorii ortodoxiei niceene, atât în Răsărit, cât și în Apus. „Recunoscând identitatea ființei, învăța Sfântul Vasile cel Mare, arhiepiscopul Cezareei Capadociei († 379), admitem deoființimea, și pentru Dumnezeu nu admitem ideea de compus pentru că Cel care, după ființă este Dumnezeu și Tată, a născut pe Cel care, după ființă este Dumnezeu și Fiul.” Acest fapt este cel care ne îngăduie să evidențiem consubstanțialitatea sau deoființimea¹¹⁹.

Sfântul Vasile cel Mare insistă, în mod deosebit și asupra coeternității Fiului cu Tatăl, tot ca argument în favoarea deoființimii persoanelor treimice, comentând textul de la Ioan 1, 1: „La început era Cuvântul. Dacă era la început, atunci când nu era? Ereticii spun: Nu era înainte de a se naște. Știi oare, când s-a născut ca să poți fixa în timp cuvintele înainte de? Cuvintele „înainte de” sunt cuvinte care arată timpul și situează un timp înaintea altui timp în ce privește vechimea. Este oare bine gândit să spui că Creatorul timpului își are nașterea în categoriile timpului?”¹²⁰.

Pentru a sublinia existența din veșnicie a Fiului cu Tatăl, el recurge la o analogie extrem de sugestivă: „După cum strălucirea vine de la flacără fără ca flacăra ei să se producă în urma flăcării, ci flacăra strălucește în același timp în care strălucește și lumina, tot așa și Fiul vine din Tatăl, fără ca vreă întindere sau vreun interval să despartă pe Cel Unul – Născut de existența Tatălui, vrând astfel ca deodată cu cauza să fie conceput și Cel care provine din ea”¹²¹.

Învățătura despre coeternitatea Fiului cu Tatăl o întâlnim și la Sfântul Grigorie de Nazianz sau Teologul († 390): „Fiindcă nu era o dată când Tatăl nu era fără Cuvânt, învăța el, nici nu era o dată când nu era Tatăl, nici nu era o dată când Tatăl nu era adevărat sau înțelept, când era fără putere, lipsit de viață sau de strălucire sau de bunătate”¹²², căci „toate câte le are Tatăl, sunt ale Fiului” (Ioan 16, 15), precum și invers, cele ale Fiului sunt ale Tatălui. Nimic nu este deci propriu unuia singur, pentru că toate sunt comune. Fiindcă și existența însăși este comună și de aceeași valoare, deși Fiul o are de la Tatăl.

¹¹⁹ Sfântul Vasile cel Mare, *Epistola a 8-a*, în *Scrieri*, partea a treia, trad., note și indici de Pr. Prof. C. Cornișescu și Pr. Prof. Dr. T. Bodogae, în col. PSB, vol. 12, E.I.B., București, 1988, p. 133.

¹²⁰ Idem, *Omilia a 16-a*, în *Scrieri*, partea întâia, trad., introd., note și indici de Pr. D. Fecioru, în col. PSB, vol. 17, E.I.B., București 1986, p. 516.

¹²¹ Idem, *Epistola a 38-a*, în *Scrieri*, partea a treia, PSB, vol. 12, trad. cit., p. 184

¹²² Sfântul Grigorie de Nazianz, *A treia cuvântare teologică*, 17, în *Cele 5 cuvântări teologice*, trad. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Ed. Anastasia, București, 1993, p. 66.

De aceea se și spune: „Eu viez pentru Tatăl” (*Ioan* 6, 57) nu pentru că viața și existența Lui sunt susținute de Tatăl, ci pentru că există fără început și necauzat de la Tatăl¹²³.

Observăm că Sfântul Grigorie Teologul stabilește cu precizie raporturile interpersonale în Sfânta Treime și specificul fiecărei persoane. Tatăl, Fiul și Sfântul Duh au în comun ființa, necrearea și dumnezeirea. Fiul și Duhul Sfânt au în comun faptul că sunt din Tatăl, Fiul prin naștere, iar Sfântul Duh prin purcedere.

Marele merit de a fi precizat sensul termenilor ființă și persoană sau ipostas, care la Sfântul Atanasie aveau același înțeles, îi revine Sfântului Grigorie de Nyssa († 394). Prin folosirea formulei „o singură ființă, trei ipostase”¹²⁴, el arată clar că ființa este substanța sau esența unică și neîmpărțită a Dumnezeirii, iar prin ipostas se înțelege o ființă de sine stătătoare caracterizată prin însușiri proprii subzistând ca individ sau persoană¹²⁵. Astfel el atribuie Tatălui paternitatea, Fiului – filiația și Sfântului Duh – sfințenia.

El arată că deosebirea persoanelor divine rezidă numai în relațiile lor, căci lucrarea lor în afară este comună. Persoanele umane nu au o existență continuă din una și aceeași persoană, ci unele din această, altele din cealaltă, iar cauzele se prezintă în multe și felurite elemente față de cele cauzate.

Persoanele Dumnezeirii nu se separă unele de altele nici prin timp, nici prin loc, nici prin voință, nici prin ocupație, nici prin lucrare, nici prin afecțiune, nici prin nimic din cele ce se iau în considerare la oameni. Deosebirile, dacă poate fi vorba de așa ceva la Persoanele treimice, sunt nu de natură sau ființă, ci de relație. Tatăl este Tată și nu Fiu, Fiul este Fiu și nu Tată, iar Sfântul Duh nu este nici Tată și nici Fiu. Iată de ce nu se poate spune că cele trei Persoane sunt trei Dumnezei. Tatăl este cauza, Fiul este Cel în cauză, iar Sfântul Duh este Cel ce vine prin cel din cauză, cele trei Persoane având comun dumnezeirea, iar Fiul și Duhul Sfânt au comun și faptul că amândoi sunt din Tatăl. Fiul este cauzat de Tatăl prin naștere, iar Sfântul Duh prin purcedere¹²⁶.

Pentru a explica coexistența și interferența Persoanelor în Sfânta Treime, Didim cel Orb († 398), un alt remarcabil apărător al pneumatologiei și teologiei trinitare ortodoxe, afirmă că ființa dumnezeiască e simplă, necompusă și spirituală, fără membre și organe. Persoanele Sfintei Treimi iau ființă unele din altele, dar nu este una care dă și alta care primește, fiindcă toate sunt aceeași ființă¹²⁷. Sfântul Grigorie de Nyssa precizează că „unirea nemijlocită dintre Tatăl și Fiul nu exclude voința Tatălui, ca și cum Tatăl ar fi primit pe Fiul prin vreo necesitate a naturii și împotriva voinței Sale. Pe de altă parte,

¹²³ Idem, *A patra cuvântare teologică*, 11, *op. cit.*, p. 79-80.

¹²⁴ *Tratatul Despre distincția între ființă și ipostas*, care aparține Sf. Grigorie de Nyssa, se găsește inclus în scrisoarea a 38-a a Sfântului Vasile cel Mare, ef. R. Hubner, *Gregor von Nyssa als Verfasser der sogenannten Epistola 38 des Basilii*, în *Epektatis Festschrift Cardinal Danielou*, Ed. De J. Fontaine și Ch. Kannengiesser, Paris, 1972, p. 463-490, apud Pr. Nicolae Chifăr, *Teologie și spiritualitate patristică*, Ed. Trinitas, Iași, 2002, p. 48.

¹²⁵ P.S. Prof. Dr. Irineu Slătineanu, *Iisus Hristos sau Logosul înmomenit*, cap. *Terminologia trinitară și hristologică a Părinților Capadocieni*, Ed. România creștină, București, 1998, p. 31-51.

¹²⁶ Sfântul Grigorie de Nyssa, *Cuvânt împotriva grecilor*, P.G. 45, 180 BD.

¹²⁷ Didim cel Orb, *Despre Sfântul Duh*, 35, 27, P.G. 39, 1033-1086.

rezultatul voinței (zămislirea Fiului) nu aduce separație între cei doi (Tatăl și Fiul), ca și cum acest rezultat al voinței ar constitui vreo distanță între cei doi”¹²⁸.

Prin urmare, observăm că Răsăritul creștin, deși era dominat de sinoade ariene care căutau să elimine pe toți apărătorii crezului niceean, înlocuind termenul *ὁμοούσιος* cu termeni arieni sau semiarieni ca *ἀνόμοιος* (neasemănător), *ὁμοιοῦσιος* (asemănător), *ὁμοίος κατὰ πάντα* (asemănător în toate), mari personalități teologice ca Sfântul Atanasie cel Mare, Didim cel Orb, Vasile cel Mare, Grigorie de Nazianz, Grigorie de Nyssa și alții au menținut prin scrierile lor, prin curajul lor, prin lupta lor dărză soldată cu multe neajunsuri și exilări, credința niceeană neștirbită pe care au completat-o și-au întărit-o Sinodul al II-lea Ecumenic de la Constantinopol și Sinodul de la Aquileea, ținute în anul 381, condamnând pnevmatomahismul.

Apărarea și promovarea adevăratei doctrine despre Sfânta Treime prin condamnarea arianismului și pnevmatomahismului s-au conturat prin formarea unui front comun al rezistenței niceene în Răsărit cu apărătorii Ortodoxiei trinitare în Apus.

Teologia trinitară ortodoxă în Apus a fost dominată în această perioadă de prestația marelui ierarh milanez, Sfântul Ambrozio al Milanului (373-397), care, deși nu prezenta o teologie trinitară autentică, a contribuit ca un al doilea Atanasie la condamnarea ultimelor rezistențe ariene și, mai ales, a ereziei pnevmatomahilor. De o mare importanță, în acest sens, sunt cele două tratate: „Despre credință” (378-380) și „Despre Sfântul Duh” (381), adresate împăratului Grațian, pe care l-a câștigat pentru Ortodoxia niceeană.

În scrierile sale, Sfântul Ambrozio insistă, în special, asupra Sfântului Duh, mai exact asupra Dumnezeirii Sale, egalității și consubstanțialității acestuia cu Tatăl și cu Fiul, fără a evita să accentueze în continuare și dumnezeirea Fiului¹²⁹. Considerând ca argument forte pentru dumnezeirea Sfântului Duh, el insistă asupra lucrării, voinței, cinstirii, prezenței în lume, atribute comune celor trei Persoane: „Cine îndrăznește oare să spună că Sfântul Duh este deosebit de Dumnezeu-Tatăl și de Hristos, de vreme ce prin El Însuși ne învrednicim să ajungem la chipul și asemănarea lui Dumnezeu și prin El Însuși ne facem părtași firii dumnezeiești.”¹³⁰

Sfântul Ambrozio continuă: „Există o singură Dumnezeire, o singură măreție, un singur nume al Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh”¹³¹ sau „o singură lucrare, o singură judecată, o singură locuință, o singură însuflețire, o singură sfințire și chiar o singură domnie a Tatălui și a Fiului și a Sfântului Duh”¹³², Sfântul Ambrozio mergând, așadar, pe calea deschisă de Sfântul Atanasie cel Mare în crearea hristologiei trinitare.

Egalitatea și consubstanțialitatea celor trei persoane treimice o exprimă Sf. Ambrozio, folosindu-se, ca și Sf. Atanasie, de unele analogii: „Se cuvine să-ți imaginezi că

¹²⁸ Sf. Grigorie de Nyssa, *Contra lui Eunomiu*, III, IV, 16, P.G.22, 776D – 777A.

¹²⁹ Pr. N. Chifăr, *Teologie și spiritualitate patristică*, op. cit., p. 53.

¹³⁰ Sfântul Ambrozio, *Despre Sfântul Duh*, I, 80, trad. rom. de Vasile Răducă, Ed. Anastasia, București, 1997, p. 61.

¹³¹ *Ibidem*, I, 133, p. 83

¹³² *Ibidem*, II, 25, p. 105.

orice rău pornește dintr-un izvor, dar cu toate acestea, el are o singură natură, o singură strălucire și un singur har. La rândul tău, spune și tu cu credință, că Duhul Sfânt este de o singură natură cu Fiul lui Dumnezeu și cu Dumnezeu-Tatăl, de o singură strălucire și de o singură mărire.”¹³³

Ca apărător al credinței niceene, Sfântul Ambrozie insistă permanent asupra dumnezeirii Fiului împotriva arianismului, a Sfântului Duh contra pnevmatomahismului și asupra egalității persoanelor treimice.

Teologia Sfântului Ambrozie, dominat teologia trinitară apuseană, alături de cea a Sfântului Ilarie de Pictavium, a papilor Iulius și Damasus, a episcopilor Osius de Cordoba, Eusebiu de Vercelli și Lucifer de Cagliari, care s-a înscris în aceleași coordonate. Ea s-a îmbinat armonios cu cea a Sfântului Atanasie cel Mare și cea a capadocienilor, inspirată, la rândul ei din cea atanasiană.

Acest model de mărturisire comună a adevărului de credință trebuie să constituie un puternic imbold pentru refacerea unității creștine pe baza credinței nealterate, păstrată în Biserică, mărturisită de Sinoadele Ecumenice și de Sfinții Părinți și transmisă din generație în generație de-a lungul secolelor până astăzi.

5. Concluzii

Sfântul Atanasie cel Mare a trăit într-o perioadă în care o varietate de sisteme apostolice, prelungind filosofia antică greacă într-un limbaj creștin, confundau pe Dumnezeu cu natura și nu reliefau valoarea eternă a omului ca persoană creată după chipul și asemănarea lui Dumnezeu.

În opera sa vastă, bogată în idei teologice și semnificații duhovnicești, Sfântul Atanasie cel Mare a pus în lumină alternativa: sau Sfânta Treime care dă valoare eternă persoanei umane și sens existenței, sau panteismul de orice fel care se opune ambelor. În învățătura sa, cea de-a doua persoană a Sfintei Treimi, Fiul, Logosul, se întrupează ca om, ca să se restabilească și să se ducă la culme pentru veci iubirea între El și oameni, ca și între oameni înșiși.

Sfântul Atanasie cel Mare, „Părintele Ortodoxiei”, dă o temelie hristologică întregii spiritualități creștine. El și-a pus definitiv amprenta asupra hristologiei creștine, rămânând ca un inițiator al unei hristologii deplin ortodoxe, însușite de Sinodul I Ecumenic de la Niceea (325).

Centrul teologiei sale, „Dumnezeu S-a întrupat pentru a îndumnezei pe om” se bazează pe divinitatea Cuvântului, pe consubstanțialitatea Fiului cu Tatăl, știind că dacă Fiul n-ar fi fost Dumnezeu, n-ar fi putut mântui și îndumnezei pe oameni.

Sfântul Atanasie s-a impus ca unul dintre cei mai mari părinți ai Bisericii din toate timpurile, rolul său în precizarea și stabilirea terminologiei trinitare și biruința asupra ereziei ariene dând creștinismului și Bisericii o forță și un prestigiu nemuritoare.

¹³³ *Ibidem*, I, 160, p. 91.

STUDII ȘI ARTICOLE

Saint Athanasius the Great and the Arian Dispute. *Saint Athanasius the Great, “the Father of Orthodoxy”, is one of the builders in the Christological meaning of the whole Christian Spirituality. In his large work, enriched through theological ideas and significances, he showed and proved in a biblical manner that the human being is someone who has a duty or a special mission towards God. Saint Athanasius influenced to a great extent and firmly the terminology concerning the Trinity at the Ecumenical Synod in Nicaea in 325, which opposed the Arian heretics who rejected the union of the Father with the Son. He is recognized as a creator in the field of Christology, his work being a representative one for this field. The bitter conflict between the Nicæan Orthodoxy and Arian heresy led to the creation of deep theological works that confess and support the existence of God, the equality and the identical nature of what is called the Trinity, which is unique and undivided.*

Augustin: Sfânt sau Fericit

Drd. Sebastian Dumitru CÂRSTEA

Chiar dacă Fericitul Augustin nu poartă precum papii Leon și Grigorie titlul de cinste *cel Mare*, el rămâne totuși incontestabil cel mai important și mai influent părinte bisericesc pentru Biserica Apuseană, întrucât nu numai Confesiunile sale au influențat neîncetat de-a lungul anilor gândirea teologică, ci și întreaga sa dezvoltare și aprofundare teoretică nu a cunoscut, cel puțin până la Toma de Aquino, nici un concurent¹. Tocmai de aceea a fost considerat, pe bună dreptate, drept cel mai mare și mai influent teolog al Occidentului, cu toate că în Biserica Răsăriteană nu se bucură de același mare prestigiu².

Acest ultim aspect nu se datorează bineînțeles faptului că Biserica Ortodoxă nu a recunoscut valoarea incontestabilă a operei sale. Căci, în esență, nu drumul devenirii spirituale a lui Augustin, care nu este ceva atipic pentru un creștin cultivat din secolul al IV-lea (în casa părintească a fost crescut, de către mama sa creștinește, iar ca discipline de învățământ a fost format în disciplinele tradiționale ale timpului: gramatică, literatură și retorică, iar în studiul individual el a lecturat, după propria lui mărturisire, *toate cărțile despre artele care se numesc liberale* Confesiuni IV, 30³, pentru ca pe fondul unei apropieri de elita intelectuală a maniheilor, el a fost sensibilizat pentru întrebările și căsăutările de natură religioase și filosofice, care l-au condus spre drumul către învățătura școlii filosofice helenistice și până la creștinismul platonian care îi va oferi posibilitatea să cunoască conținutul credinței creștine⁴), ci ideile elaborate în operele sale, cu alte cuvinte sistemul său doctrinar, l-au încadrat în categoria de Fericit în loc de cea de Sfânt Părinte, titulatură recunoscută desigur de Biserica Răsăriteană.

¹ Hubertus R. Drobner, *Lehrbuch der Patrologie*, Freiburg in Breisgau, 1994, p. 304.

² Mircea Eliade, *Istoria credințelor și a ideilor religioase*, Editura Științifică, București, 1992, vol. III, p. 46.

³ Fericitul Augustin, *Scrieri alese. Partea întâi. Confessiones – Mărturisiri*, traducere și indici de Nicolae Barbu, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București 1985, p. 141.

⁴ Wilhelm Geerlings, *Augustinus. Opera. Werke*, Ferdinand Schöningh Verlag, München-Wien-Zürich, 2002, p. 13.

În acest context reiterăm, pentru început, modul în care Biserica Răsăriteană atribuie unui autor bisericesc titulatura de Sfânt Părinte, dintr-un număr de cinci denumiri atribuite acelor care au lăsat pagini scrise în teologia creștină: părinți bisericești, scriitorii bisericești, scriitorii creștini, învățătorii bisericești sau didascalii, doctorii sau învățătorii cei mari. Practic aceste cinci grupe se pot reduce în limbajul uzual al Patrologiei doar la trei termeni, și anume, cel de părinte bisericesc, scriitor bisericesc și scriitor creștin, deoarece aici sunt cuprinși toți aceia care au scris teologie, cu diferența că uneori lor le este atribuită o anumită titulatură în funcție de rolul pe care persoana respectivă l-a avut și exercitat în teologia Bisericii creștine⁵. Accentul va fi pus, în acest cadru, pe termenul de Sfânt Părinte sau de Părinte căci acești doi formează un singur și unic concept, deoarece în termenul de Părinte este inclus, din punct de vedere al gândirii teologice răsăritene, și cel de Sfânt. Astfel, noțiunea amintită implică patru condiții, necesare pentru recunoașterea și încadrarea în această categorie, și anume: 1. *doctrina ortodoxă* – *doctrina orthodoxa*, în sensul că învățătura lor trebuie să stea în legătură cu învățătura generală a Bisericii, ceea ce nu înseamnă însă o lipsa automată a greșelilor, deoarece unele elemente de doctrină s-au fixat mai târziu, prin controverse, după ce deja o mare parte din Părinți și-au scris operele lor. De aceea nu se poate cere teoretic Sfinților Părinți o totală infailibilitate, care practic ar fi greu de realizat, 2. *sfințenia vieții* – *sanctis vitae*, o sfințenie în sensul Bisericii primare, ca o recunoaștere a sfințeniei prin exemplul personal al vieții, în sensul de mare autoritate morală și prestigiu comunitar din partea poporului credincios, 3. *aprobarea Bisericii* – *approbatio ecclesiae*, condiția care califică și recomandă pe un Părinte bisericesc și învățătura sa care trebuie să fie venită din partea Bisericii, 4. *vechimea* – *antiquitas*, aceștia trebuie să aparțină antichității bisericești, deci practic o încadrare a acestora în primele secole creștine, perioadă în care a început să se dezvolte și să se formeze doctrina creștină⁶. Se poate observa că dacă primele două condiții sunt personale și fundamentele, celelalte două sunt necesare deoarece au rol și valență verificatoare.

Biserica Romano-Catolică, sau mai precis Biserica Apuseană, acordă numele de Părinte bisericesc și unor scriitori ca Tertulian, Eusebiu de Cezareea, Clement Alexandrinul și alții care nu sunt ireproșabili sub raportul doctrinei, iar în alte cazuri depășește limita de timp a secolului VIII (impusă ca și condiție a vechimii), până la secolele IX și X⁷. În ceea ce privește termenul de *Fericit* nu există până astăzi în Biserica Ortodoxă o definiție precisă, spre deosebire de Biserica Romano-Catolică unde beatificarea e un întreg procedeu juridic în sine și se înțelege că orice fericit, ce are loc recunoscut în calendarul sfinților ortodocși, cum este cazul lui Augustin, Teodoret, Ieronim, poate fi numit și sfânt⁸. Ca urmare a acestui fapt, au apărut în istoria Patrologiei și alte categorii

⁵ Ioan G. Coman, *Patrologie*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii, București 1984, p. 34-35 și pe pe larg la Hubertus R. Drobner, *Lehrbuch der Patrologie...*, op. cit., p. 5-7.

⁶ *Ibidem*, p. 36-37, p. 7.

⁷ *Ibidem*, p. 37.

⁸ Serafim Rose, *Locul Fericitului Augustin în Biserica Ortodoxă*, Editura Sofia, București, 2002, p. 93.

de autori care au primit diferite titulaturi. Ca exemplu, menționăm grupa numită a doctozilor sau învățătorilor celor mari, numiți în manualele occidentale învățători bisericești. În această categorie a fost încadrat Fericitul Augustin alături de Sf. Ambrozio, Fer. Ieronim și Sf. Grigorie cel Mare pentru prima dată de către papa Bonifaciu al VIII-lea în anul 1295, la care papa Pius al V-lea mai adaugă în 1568 pe Sfinții Părinți ai Bisericii Grecești Atanasie, Vasile cel Mare, Grigorie de Nazianz și Ioan Gură de Aur, care de atunci au fost numiți „*cei patru învățători bisericești ai apusului și răsăritului*”. În acest context, în teologia catolică termenul de învățător bisericesc corespunde celui de sfânt părinte fără a avea însă îndeplinit ultimul criteriu, anume acela al vechimii. De aceea, această ultimă însușire a fost înlocuită cu cea de *eminens doctrina*⁹.

În același timp, teologia ortodoxă a rămas fidelă celor patru condiții, fapt care au atras după sine diferențieri în ceea ce privește încadrarea autorilor bisericești în grupele amintite. Ceea ce merită să fie subliniat însă este faptul că fiecare dintre acești autori au încercat să ilustreze, în concordanță cu pregătirea lor intelectuală, credința personală și contextul religios în care au trăit, modul de percepere al religiei creștine în viața persoanei, precum și felul în care omul îl concepe și înțelege pe Dumnezeu cu care a dorit să intre și să rămână în relație.

Augustin de Hippo. Viața. Despre Augustin de Hippo sau Fer. Augustin se poate afirma că a rămas în gândirea apuseană universal prezent. În literatură, filosofie, teologie și chiar în artă se simte influența sa. Acesta ar fi pe scurt portretul unuia dintre numeroșii scriitori bisericești ai secolelor IV și V, în rândul cărora Augustin are un rol aparte. Exceptând teoria predestinației și teoria monoenergistă, la care aderase la sfârșitul vieții, indecizia sa privitoare la termenul de filioque, unde scoate în evidență un principiu dublu al purcederii Duhului Sfânt, lucruri prin care se abate de la linia ortodoxă, opera lui Augustin poate fi socotită în multe privințe normativă pentru gândirea creștină.

Cuprinzătoarea sa operă, impregnată cu experiențele personale ale vieții sale, a fost apreciată de contemporanii săi, astfel încât Ieronim îl numește drept cel de al doilea întemeietor al credinței. În modernitate Augustin a fost uneori criticat, alteleori apreciat critic ajungându-se uneori să se vorbească de „povara moștenirii” augustiniene.¹⁰ Toți comentatorii Fericitului Augustin sunt de acord cu faptul că anul hotărâtor în viața acestui mare teolog a fost 387, an în care s-a convertit la creștinism. În toamna acestui an îl întâlnim la Cassiciacum, la moșia prietenului său Verecundus, lângă Milano, unde se pregătea să primească botezul, care îl va îndrepta, după cum spunea el, spre „*viața fericită, viața desăvârșită, la care se poate ajunge prin credință tare, nădejde plină de bucurie și iubire arzătoare*”¹¹. Dar până la momentul convertirii, când a putut să recunoască „*târziu Te-am iubit, Frumusețe atât de veche și atât de nouă, târziu Te-am*

⁹ Hubertus R. Drobner. *Lehrbuch der Patrologie...*, op. cit., p. 8.

¹⁰ Wilhelm Geerlings. *Augustinus. Leben und Werk. Eine bibliografische Einführung*, Ferdinand Schönnigh Paderborn Verlag, München-Wien-Zürich, 2002, p. 7.

¹¹ Nicolae Balca, „Concepția Fericitului Augustin despre viața fericită, după tratatul *De beata vita*” în ST, an XIV, 1962, nr. 3-4, p. 185, 190, 193.

iubit. Și iată Tu erai înlăuntrul meu și eu eram în afară și acolo Te căutam... Tu erai cu mine și eu nu eram cu Tine”¹², Augustin a trecut prin etape diferite ale vieții, care mai târziu îi vor deschide și mai puternic setea după adevăr și după căutarea lui Dumnezeu. Căci numai Dumnezeu este, pentru Fericitul Augustin, unicul izvor al adevărului, așa cum tot El este unicul izvor a toată creația și a existenței, deoarece El este acela Care a făcut totul din nimic. Numai voia lui Dumnezeu și dragostea Sa au fost cauza apariției cerului și pământului, dar mai ales a neamului omenesc, era gândirea teologică constantă a lui Augustin¹³. De unde neîncetata căutare a lui Dumnezeu, adevărul absolut.

Acest fapt pare a fi întru totul edificat, dacă ținem seama exclusiv de cunoscuta afirmație a lui Augustin în Soliloquia I, 7 care apare ca un motto al gândirii augustiniene. Ea a apărut oarecum programatic, ca punct de plecare și în renumita selecție augustină a lui A. Harnack „*pe Dumnezeu și sufletul doresc să le cunosc. Nimic mai mult. Nimic altceva.*”¹⁴

Aurelius Augustinus s-a născut la Tagaste, aproape de Numidia, la 13 noiembrie 354, părinți fiindu-i Patriciu – dregător al orașului, care era păgân și Monica o creștină model, plină de vituți, care va călăuzi în mod constant pașii fiului său până ce acesta va îmbrățișa creștinismul. Este memorabilă scena în care Augustin povestește în Confesiunile sale, *Confesiuni III, 12, 21*, modul în care un episcop o consolează pe mama sa care vărsa lacrimi pentru starea de fapt în care se afla fiul său spunându-i acesteia „*nu poate să fie pierdut un fiu al acestor lacrimi.*”¹⁵ Dar până la împlinirea acestei profeții, Augustin a străbătut diferite etape ale vieții sale culturale și spirituale.

Studiile le-a făcut pe rând la Tagaste, Madaura, Cartagina (aici s-a lăsat prins în mrejele unei vieți imorale, amintită și recunoscută de el însuși în paginile Confesiunilor sale)¹⁶. În timpul studiilor a cunoscut scrisul lui Cicero – el va citi Dialogul lui Cicero, *Hortensius*, a cărui lectură a trezit în el dragostea către înțelepciune dar în același timp va schimba și simțirea sa proprie. Sensul Sfintei Scripturi dimpotrivă a fost o dezamăgire pentru el pe care a măsurat-o cu eleganța scrierilor lui Cicero. De aceea, încearcă să își formeze o concepție despre viață, o concepție filosofică. El nu se putea forma numai pe baza filosofiei lui Cicero și de aceea el adoptă neoplatonismul¹⁷. Atracția către maniheism, sectă în care intră prin anul 373, deci la 19 ani, se datorează în mare măsură ascezei practicate, dar mai ales doctrinei acestora în care nu exista păcat, lucru care îi convenea¹⁸.

¹² Fericitul Augustin, *Scrieri alese...*, op. cit., p. 224.

¹³ Johannes Hessen, *Die Philosophie des Heiligen Augustinus*, Nürnberg, 1958, p.43.

¹⁴ Adolf Martin Ritter, *Natura și peisajul la Sfântul Vasile cel Mare și Fericitul Augustin*, în S. T., seria a II-a, anul XLVI, 1994, nr. 1-5, p. 74.

¹⁵ Hubertus R. Drobner, *Lehrbuch...*, op. cit., p. 306.

¹⁶ Ioan G. Coman, *Patrologie, Sfânta Mănăstire Dervent*, 1999, p. 164.

¹⁷ Kurt Flasch, *Jean Leclerc ueber Augustinus in Augustinus in der Neuzeit-Colloque de la Herzog, August Bibliothek de Wolfenbüttel 14-17 Octobre*, sous la direction de Kurt Flasch et Dominique Courcelles, Brepols, 1998, p. 249.

¹⁸ P. Bernard Ștef, *Sfântul Augustin. Opera. Omul. Doctrina*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2003, p. 39.

Desigur, se poate ridica întrebarea despre toate motivele avute de Fericitul Augustin de a rămâne o perioadă așa de îndelungată în această sectă. Faptul că maniheiții afirmă că ei nu impun adevăruri, ce în prealabil nu sunt verificate de aderenții la acel adevăr; apoi unele critici la o parte dintre relatările asupra Vechiului și Noului Testament; precum și metafizica maniheică ar fi doar o parte a acestor motive. Dacă ne mai gândim că sistemul maniheic era tributary celor două principii, al binelui și răului, și că ei utilizau în sistemul lor doctrinar pe lângă o serie de numiri ale divinității și numele lui Iisus Hristos, putem înțelege mai ușor liniștea aparentă, percepută de Augustin, pentru o bună perioadă de timp.

La sfârșitul activității sale profesionale la Cartagina îndoielile sale privitoare la sistemul maniheic erau din ce în ce mai mari. Învățătura lor despre cosmologie i se părea că nu se poate armoniza cu sistemul filosofic grecesc și mai ales observarea unor contradicții între dualismul maniheic și noțiunea de Dumnezeu, dar și imposibilitatea episcopului Faust de Mileve de a da unele răspunsuri mulțumitoare privind doctrina maniheică. Toate aceste fapte îl determină să rupă orice legătură cu maniheiții, mai mult, după convertirea sa la creștinism, să îi combată puternic în scrierile sale¹⁹.

Drumul până la îmbrățișarea creștinismului nu era încă străbătut. Augustin se îndreaptă spre Roma în anul 383, unde criza să culminează în scepticism. Aici îl cunoaște pe retorul păgân Symachus care îl ajută la obținerea unei catedre de retorică la Mediolanum. Aici faima retorică a episcopului Ambrozio era cunoscută, fapt care determină dorința lui Augustin de a audia cuvântările acestuia. Treptat încep să îl preocupe ideile lui Ambrozio²⁰, desprinse din predicile acestuia, care îi descoperă astfel, indirect, sursa și izvorul căutărilor sale. Platonismul nu îi satisface setea de cunoaștere, deoarece după cum el arată în cartea a VII-a a Confesiunilor sale platonismul vorbește despre Cuvântul lui Dumnezeu care era, dar nu și realitatea devenirii în carne și a locuirii lui Dumnezeu Cuvântul printre noi²¹. Astfel filosofia neoplatonică îl ajută să ajungă la Logosul veșnic al lui Dumnezeu, întrupat în Iisus Hristos, pornind de la conceptul de Inteligență veșnică. Practic Augustin a încreștinat neoplatonismul, deoarece el a încercat să armonizeze creștinismul cu acest sistem filosofic, după cum mai târziu, același lucru, îl va realiza Toma de Aquino cu aristotelismul. Cu toate acestea trebuie să precizăm faptul că în opera lui Augustin nu găsim un sistem deplin încheiat de filosofie creștină, ci opera sa cuprinde toată frământarea minții sale și tot zbuciumul inimii, fără să fie preocupat să elaboreze un sistem definitiv.

Momentul hotărâtor al căutărilor sale este cel amintit chiar de el însuși în Confesiunile sale în legătură cu episodul din grădina din Milan – *Confesiuni* 8, 12 – *Tolle*

¹⁹ Berthold Altaner și Alfred Stuber, *Patrologie: Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter*, Herder: Freiburg, Basel, Wien, 1978, p. 436.

²⁰ Constantin C. Pavel, *Introducere în gândirea Fericitului Augustin*, Editura Anastasia, București, 1998, p. 10.

²¹ Eckard König, *Augustinus Philosophus. Christlicher Glaube und philosophisches Denken in den Frühschriften Augustins*, München, 1970, p. 126.

und lege – Ia și citește, și tot întinericul îndoielii a fost risipit. Textul citit a fost din Epistola Sf. Ap. Pavel către Romani, în care se ilustra tocmai modul de viață avut până atunci de Augustin²². Curând, după aceea, se retrage la Cassiciacum unde ulterior va primi, după cum am amintit, Botezul, săvârșit de episcopul Ambrozie al Milanului.

Caracterul total al convertirii lui Augustin atrage după sine mai multe aspecte: unul spiritual, deoarece se hotărăște să intre în biserică, fapt pentru care se înscrie pentru botez; unul moral, căci se desparte de a doua concubină; unul social, prin renunțarea la cariera de profesor și la ambițiile acestei cariere; unul filosofic, prin aderarea la sistemul neoplatonic reușind să se desprindă de scepticismul academic; unul cultural, printr-o orientare culturală în căutarea înțelepciunii²³.

Acesta a fost drumul devenirii spirituale a lui Augustin, pe care el l-a parcurs într-un ascendent continuu. A avut simpatizanți încă din timpul vieții și după aceea. Despre sfârșitul său se poate spune că marele episcop a murit în „*parfum de sfințenie*”, fără să apară totuși unul dintre acei taumaturgi precum Sfântul Martin de Tours, care provocau smerenia entuziastă a mulțimii, reiese îndeajuns din relatarea lui Possidius. Este foarte posibil ca din acest moment să-i fi fost închinat un cult, deși primul document care îl atestă explicit nu datează decât de la începutul secolului al VI-lea. Dar nu știm nimic absolut, despre condițiile în care *depositio* a sa a fost făcută²⁴.

Contextul istorico-spiritual în care și-a desfășurat activitatea

Hirotonit preot în anul 391, iar din 395 episcop, Augustin a luat parte în această calitate, până la sfârșitul vieții, 28 august 430, la toate luptele doctrinare ale timpului. Problemele primordiale ale operei sale sunt cele privitoare la existența și structura ființei lui Dumnezeu, problema binelui și a răului, harul divin și importanța lui în opera de mântuire a omului. Tocmai de aceea opera sa este nespus de bogată. În această operă se simte evoluția spirituală a lui Augustin și a concepției sale, anume că atunci când este vorba de Dumnezeu nu este loc de drămuială – *Cel ce te-a creat te cere în întregime*.²⁵ Toate acestea sunt în concordanță cu modul în care Augustin a văzut controversele prezente la care a luat parte drept o raportare la timpul în care trăia, timp devenit actual pentru comuniunea omului cu Dumnezeu și care este pentru Augustin o extindere a spiritului în viața umană²⁶. De aceea nu trebuie să ne mire faptul că Augustin a ridicat, mai ales în Confesiunile sale, dar și în alte opere, problema timpului, a temporalității. El se va lăsa de multe ori acaparat de această problemă, care va rămâne o constantă a scrierilor sale²⁷.

²² Rom 13, 13.

²³ Henri-Irenee Marrou, *Sfântul Augustin și sfârșitul culturii antice*, Editura Humanitas, București, 1997, p. 144.

²⁴ Henri-Irenee Marrou, *Mormântul și moaștele Sfântului Augustin în Patristica și Umanism*, Editura Meridiane, București, 1996, p. 240.

²⁵ *Ibidem*, p. 276.

²⁶ Florea Lucaci, „Prezentul lui Augustin și tema creației”, în *Teologia*, an IV, 2000, nr. 1, p. 63.

²⁷ Erich Lampey, *Das Zeitproblem nach den Bekenntnissen Augustins*, Regensburg, 1960, p. 15.

În privința operei sale, Possidius este cel care precizează că Augustin învață și predica, mai mult, numai opera sa omiletică cuprinde peste 800 de cuvântări, deși, dacă este să vorbim despre predicile propriu-zise, numărul lor este greu de precizat. El luptă contra arienilor, pentru a afirma dogma trinitară, divinitatea Mântuitorului și perfecțiunea moralei evanghelice; contra maniheilor, pentru a demonstra unitatea indivizibilă a bunătății infinite a lui Dumnezeu și pentru a reda credinciosului libertatea și grandoarea sa morală; contra donatiștilor, pentru a înlătura interpretarea eronată a universalității Bisericii; contra pelagienilor, pentru a susține fragilitatea naturii fiilor lui Adam și necesitatea ajutorului dumnezeiesc pentru mântuirea lor²⁸. De asemenea, nu trebuie uitat că a vorbit și în particular și în public, acasă și în Biserică, cuvântul mântuirii cu toată încrederea, împotriva ereziilor din Africa, păgânilor, pentru aceasta el făcea cărți și improviza cuvântări spre admirația și bucuria de negrăit a creștinilor, care nu treceau sub tăcere, ci vesteau până unde puteau lucrul acesta”. Prezența tahi-grafilor sau a secretarilor care încercau să rețină discuțiile lui Augustin, o similitudine oarecare mai găsim și în cazul lui Origen. Spre exemplu, se știe că aproape 10 ani el a scris și vorbit numai împotriva pelagienilor. La sfârșitul celei de a doua cărți a Retrărilor sale – *Retrăări, II*, 67, Migne, P.L. 32, col. 656 – Augustin precizează că el și-a recenzat 93 de opere și 232 de cărți, dar nu știa dacă avea să mai recenzeze și altele. Reflecta să își recenzeze și scrisorile, precum și predicile sale, dar nu a mai putut aduce la împlinire acest plan²⁹.

Analizând teoretic opera sa, se poate observa că Augustin a trăit drama zguduitoare a căutării adevărului, și anume a Adevărului absolut. De pildă, este evident căi Confesiunile sale n-au echivalent în lumea antică, în privința scrutării de sine, a introspecției. O întreagă nouă dimensiune de introversiune și cercetare de sine psihologică se deschide. Acesta nu este un fenomen izolat în scrierile lui Augustin, practic căci în toate scrierile sale nu găsim doar gândirea lui Augustin, ci pe omul Augustin însuși. Acest fapt dă operei sale mistice o dimensiune de interioritate care uneori lipsește în opera Părinților răsăriteni³⁰.

Teologia lui Augustin s-a dezvoltat având drept bază Sf. Scriptură și Sf. Tradiție, profunda sa credință, dar și cunoștințele sale științifice și filosofice. Chiar el arăta în Retrăările sale ce însemnează pentru el adevărata religie și când a început ea, anume, *de la apariția lui Hristos în carne începe adevărata religie*. De aceea, Hristos a fost prezent, în conformitate cu gândirea lui Augustin, întotdeauna lângă neamul omenesc, căci El a fost alături de Tatăl și Duhul și în Vechiul și în Noul Testament³¹. Teologia

²⁸ Marian M. Pană, *Activitatea omiletică a Fericitului Augustin*, în BOR, anul XCI, 1973, nr.11-12, p. 1252, 1253.

²⁹ Ioan G. Coman, „Opera Fericitului Augustin și critica personală în Retrăările sale”, în ST, seria a II-a, an XI, 1959, nr. 1-2, p. 5, 7.

³⁰ Andrew Louth, *Originile tradiției mistice creștine. De la Platon la Dionisie Areopagitul*, Editura Deisis, Sibiu, 2002, p. 180.

³¹ Wolfgang Wieland, *Offenbarung bei Augustin*, Matthias Grünewald Verlag, Mainz, 1978, p. 306.

sa s-a adâncit și aprofundat în controversele nesfârșite cu ereticii timpului, el a completat astfel teologia trinitară a marilor părinți greci și latini ai secolului IV. De aceea, se poate afirma că doctrinar, gândirea lui Augustin unește în ea puterea creatoare a lui Tertulian, largimea de orizont a lui Origen, simțul bisericesc a lui Ciprian, ascuțimea dialectică a lui Aristotel, avântul idealist și adâncimea speculativă a lui Platon, simțul practic al latinului cu mobilitatea speculativă a grecului³², aducând contribuții însemnate în domeniul antropologiei și harului.

Interesantă este modalitatea aleasă de Augustin atunci când are dispute doctrinare cu adversarii săi, pe care el încearcă inițial să îi atragă de partea sa și abia apoi să îi combată, în ideea pe care el o profesa că nimeni nu trebuie să se piardă prin rătăcire. De aceea ar fi interesant să punctăm o parte din doctrina sa, care practic poate fi împărțită în două părți. Pe de o parte putem vorbi de o doctrină ortodoxă iar pe de altă parte de doctrina în care întâlnim abateri de la învățătura tradițională a Bisericii, lucru care i-a adus, de fapt, titulatura de *Fericit* în Biserica Răsăriteană.

Dar cel mai bine se poate observa această doctrină atunci când facem raportare la controversele dogmatice pe care le-a avut, controverse în care a expus în profunzime sistemul său dogmatic. Analizând doctrina augustiniană vom observa rolul pe care l-a avut în viziunea lui Augustin raportul dintre libertate și har. Harul nu stingherește libertatea, dar meritele de orice natură sunt ale harului, nu ale faptelor. Așa se explică gratuitatea mântuirii, a meritelor, predestinația etc. Să încercăm o privire de ansamblu a teologiei augustinene, punctând mai mult acele învățături diferite de cele tradiționale.

a. Controversa maniheică

Această dispută poate fi urmărită la rândul ei în trei direcții, deoarece trei probleme a urmărit să elucideze Augustin în controversele cu aceștia. În primul rând, în vasta sa operă, Augustin scrie despre unitatea de structură dintre Vechiul și Noul Testament, despre importanța cărților revelate și a canonului Sfintei Scripturi. De exemplu, vorbind despre profeții mici, el arată că sunt numiți astfel deoarece *scrierile lor sunt scurte, în comparație cu ale altora, care sunt numiți mari, fiindcă au lăsat volume mari*. Arată apoi că Vechiul Testament a fost numit astfel din cauza *necurăției omului* care era și el vechi, iar dacă cel de al doilea este numit Nou, cauza este *noutatea Duhului care ridică pe omul cel vechi din viciul vechimii*. În concepția lui Augustin toată interpretarea adevărată se întemeiază pe trei fundamente: credință, nădejde și dragoste. Cei ce se abat de la această cale se rătăcesc și singuri se rup de tulpina adevărului, care este Biserica lui Hristos și care singură posedă garanția devăratului sens al Scripturii, fiind asistată de Duhul Sfânt³³. Un interes aparte îl are în opera augustiniană disputa cu Fericitul Ieronim, deoarece în această corespondență este tratată mai ales problema canonului biblic. Disputa lor s-a axat pe canonul Vechiului Testament, care ar trebui să aibă drept

³² I.B. Altaner, *Patrologie*, Freiburg im Breisgau, 1938, p. 268.

³³ Dumnitru Abrudan, „Vechiul Testament în scrierile Fericitului Augustin”, în *ST*, an XV, 1963, nr. 3-43, p. 146, 153.

model fie Biblia Ebraică, fie Septuaginta. Se poate evidenția însă că Augustin, fiind crescut în Biserica Latină înclina spre o autoritate mai însemnată a Septuagintei, pe când Ieronim, bazat pe o tradiție în Biserica Greacă, era orientat spre Biblia Ebraică. Pe de o parte, Augustin se vede nevoit să rezolve controversile cu maniheii și priscilianieni, deoarece primii respingeau Vechiul Testament, care ar da informații despre un Dumnezeu rău și criticau mai ales formularea *la început a făcut Dumnezeu cerul și pământul*³⁴ și foloseau numai Noul Testament și unele scrieri proprii, iar pe de altă parte, priscilianienii au lărgit canonul adăugând și unele scrieri apocrif. Atât Vechiul cât și Noul Testament aparțin însă canonului biblic, ambele fiind *prin* și *de* către Apostoli impregnate în Tradiție³⁵.

În al doilea rând, tot în această dispută cu maniheii, a fost tratată problema vizând originea binelui și a răului, deoarece maniheii vedeau, după creație, două împărțiri: una a binelui și alta a răului, care se află în dispută neîncetată una cu cealaltă. Pentru Augustin această problemă a constituit un răspuns la întrebarea ridicată întotdeauna de oameni despre proveniența răului, de unde rezultă indirect și discursul despre libertatea omului ca o decizie a voinței acestuia³⁶. La Augustin binele și ființa sunt identice, binele definindu-se ca ființă, urmează că răul nu are ființă. Răul nu este un principiu, cum credeau maniheii, ci privațiunea binelui. Dumnezeu nu este și nu poate fi autorul răului, ci din contră El este un Dumnezeu al bunurilor, mai puternic decât răul³⁷. „*Dar în păcat, răul nu stă în obiectul în care se îndreaptă actul, nici în natura materială a actului, nici în corpul celui în care își are începutul, ci numai în neconformitatea acțiunii cu legea morală, în privațiunea de ceea ce ar trebui să fie. Fructul arborelui din Paradis nu a fost rău în sine, ci răul rezidă din neascultarea și îndepărtarea de Dumnezeu*”³⁸. Binele există prin sine, pe când răul este inexistent, el fiind un rezultat al deciziei libere a omului, existența lui fiind în funcție de bine căci „*nu poate exista răul dacă nu există binele*” – Migne, P.L., vol. XL, cap. XIII, col. 237. De aceea, voia liberă a fost dată omului pentru a fi întrebuințată spre o socoteală dreaptă. Așadar, voia trebuie să se îndrepte spre bine, ea trebuie să fie o voie bună, care să vrea binele. Însă, în același timp, dacă ar lipsi o decizie liberă ar fi exclusă facultatea de a păcătu. Dacă ar fi însă așa, ar lipsi și răsplata pentru bine, ar lipsi ceva din măreția lui Dumnezeu³⁹. Automat, răul nu poate fi decât în bine, deși binele poate exista fără rău. *Într-adevăr*

³⁴ Udo Reinhold Jack, *Augustins Philosophie der Zeit in Friedrich Schleiermachers Glaubenslehre 1821-1822 in Augustinus in der Neuzeit...*, op. cit., p. 274.

³⁵ Ralph Hennings, *Der Briefwechsel zwischen Augustinus und Hieronimus und ihr Streit um den Kanon des Alten Testament und die Auslegung von Gal 2, 11-14*, E.J. Brill Leiden Verlag, New York, Köln, 1994, p. 11, 15, 202.

³⁶ Waltraud Maria Neumann, *Die Stellung des Gottesbeweises in Augustins „De libero arbitrio”*, Georg Olms Verlag, Hildesheim-Zürich-New York, 1986, p. 56.

³⁷ Basii Studer, *Gratia Christi, Gratia bei Augustinus von Hippo? Christozentrismus oder Theozentrismus?*, Institutum Patristicum „Augustinianum”, Roma, 1993, p. 173.

³⁸ Constantin C. Pavel, *Introducere ...*, op. cit., p. 103, 111, 110.

³⁹ Waltraud Maria Neumann, *Die Stellung...*, op. cit., p. 77.

ce este răul – se întreabă Fer. Augustin – *dacă nu absența binelui*. Augustin spune că păcatul care a intrat în lume printr-un singur om și care a trecut la toți oamenii, cuprinde mai multe păcate. De aceea facultatea de a păcătuji nu poate fi ceva creat, cum este capacitatea deciziei libere, ci este numai o mișcare nepermisă a îndepărtării de Dumnezeu, căci dacă un om folosește puterea voii sale spre rău contrazice nu numai dreptatea lui Dumnezeu, ci și posibilitatea de a trăi drept. Dar din faptul că fără ajutorul divin, fără har adică, natura nu putea tinde spre scopul ei, spre desăvârșirea ce trebuia să-i devină proprie, rezultă că acest ajutor îi era propriu naturii primordiale, intim legat de condiția ei de progres și nu ceva supraadăugat naturii. În acest fel desăvârșirea venea nu ca o încununare a strădaniilor omenești, ci ca ceva adăugat. Omul folosind rău liberul său arbitru, îl pierde, pierzându-se pe sine însuși, iar păcătuind, prin liberul său arbitru, pierde harul, fiind supus păcatului⁴⁰.

Ca o urmare a acestui percepții, în viața Bisericii nu se poate face distincție între buni și răi, corporală, ci doar spirituală, ea va deveni corporală în eshatologie, unde, conform expresiei pauline pe care el o interpretează păstoriților săi, Biserica va fi fără pată și zbârcituri. Numai cei buni sunt *corpus Christi*, cât privește pe cei răi, aceștia sunt corporal exteriori Bisericii, dar pentru a reda această stare existentă în Biserică, Augustin alcătuiește formula sa care va deveni clasică, și anume „*numero, non merito*”. Tot în acest context putem aminti învățătura sa despre purgatoriu, căci Augustin combate în *De civitate Dei* XXI, 13 concepția lui Origen, după care pedepsele iadului ar fi veșnice, fiindcă este contrară Scripturii. Într-adevăr, omul a distrus în el un bine veșnic, prin păcat, așa că s-a făcut vrednic de un rău veșnic. Există pedepse ispășitoare în viața aceasta și pentru unii după moarte – în Purgator –, *dar totdeauna înaintea riguroasei și ultimei Judecăți*⁴¹.

Ca un punct final al acestor dispute cu manihei trebuie să amintim mai ales dorința lui Augustin de a demonstra în primul rând creștinilor dar și adversarilor săi, importanța credinței creștine. În acest context menționăm conceptul său referitor la creația lumii din nimic. Aceasta apare în Confesiunile sale nu doar unde arată că lumea a provenit din acțiunea creatoare a lui Dumnezeu, dar, în același timp, ea, creația, nu are ființa lui Dumnezeu în ea însăși. Aici Augustin combate o concepție marcionistă și nu maniheică, de unde și formula *din nimic*. Acest nimic nu este un „aproape nimic”, ci „un nimic pur”. Sfânta Treime participă la actul creator și lumea întreagă a fost adusă la ființă din nimic, atât cerul cât și pământul, deci întreaga creație a lui Dumnezeu a fost voită și creată bună⁴².

Strâns legată de conceptul *din nimic* a fost și întreaga acțiune creatoare a lui Dumnezeu, pornită prin acel *la început*. Augustin a vrut să demonstreze că nu a existat

⁴⁰ Traian Sevcicu, „Aspecte dogmatice ale concepției augustinene după *Manualul către Laurențiu*” în *O*, an XI, 1959, nr. 2, p. 235.

⁴¹ P. Bernard Ștef, *Sfântul...*, op. cit., p. 233.

⁴² Ursula Schulte Klocker, *Das Verhältnis von Ewigkeit und Zeit als Widerspiegelung der Beziehung zwischen Schöpfer und Schöpfung*, Borengasser Verlag, Bonn, 2000, p. 143, 145.

niciun timp lipsit de Dumnezeu, pentru că Dumnezeu este originea a tot ce există, deci El nu poate primi un început din punct de vedere temporal. Tocmai de aceea pentru Augustin acest concept are două înțelesuri, pe de o parte, cu referire figurată la Hristos prin care creația a fost realizată, iar pe de altă parte, prin această expresie *la început* începe și este denumită acțiunea de timp. Aceasta pentru a demonstra adversarilor, că prin acest cuvânt *initium* creația a avut loc și de fapt are propriul ei început, care nu este însă identic cu punctul de timp unde Dumnezeu a început să fie, căci Acesta este fără de început. Augustin deosebește mai ales între veșnicia Creatorului și temporalitatea creaturii. Cu alte cuvinte, lumea a fost creată în același timp cu dimensiunea timpului. Prin această teorie a simultaneității Augustin a exprimat că veșnicia lui Dumnezeu se extinde și asupra timpului, pe când creația a fost din contră cunoscută prin schimbare în comparație cu dimensiunea creată a timpului⁴³. Armonia și unitatea, care se manifestau în cosmosul întreg, după creație a fost zdruncinată de căderea omului în păcat. Păcatul strămoșesc ne-a despărțit mai întâi de Dumnezeu, iar apoi, oamenii s-au împărțit între ei, trăind în dezunire, până când Iisus Hristos ne-a reîmpăcat.

De asemenea punctăm și concepția augustiniană despre sufletul omenesc. Acesta a fost creat ca și celelalte lucruri din univers și problematică fiind numai clipa când el este chemat la viață. Augustin nu acceptă părerea celor care afirmau că Dumnezeu ar fi creat toate sufletele deodată, pentru ca apoi să le unească, într-un anumit timp, cu anumite corpuri. Nici teoria platonice a preexistenței nu este adevărată. Sufletele nu au preexistat, ci ele sunt reale în clipa procreării oamenilor, în clipa în care se formează corpurile acestora. Problematic este pentru Augustin modul în care iau naștere sufletele: acestea nu iau naștere din sufletul părinților, adică generaționism, ori prin creația acestora de către Dumnezeu în clipa în care cele două seminale s-au unit, adică creaționism. Din păcate, el nu a fost adeptul nici uneia dintre aceste teme propuse, el nefiind decis pentru nici una dintre acestea.

b. Augustin și donatismul: eclesiologia și învățătura despre Sfintele Taine

Datorită contextului istorico-politic care a urmat persecuției lui Dioclețian și a stării de fapt care a permis unei părți a Bisericii să se lase atrasă de conceptele dogmatice ale lui Donatus (care pretindea că valabilitatea Sfintelor Taine depinde de starea morală a săvârșitorului) și pentru că în Biserica din Africa de Nord donatismul era mai periculos decât maniheismul, Augustin a început să ia atitudine împotriva acestora abia în anul 393 având dorința de a reintegra această Biserică iarăși la Biserica tradițională. Acesta a fost contextul care i-a oferit ocazia de a vorbi despre importanța sacramentelor în viața Bisericii.

Vorbind despre Euharistie în contextul celor șapte Taine ale Bisericii, pe care el le consideră ca fiind comoara de neprețuit a Bisericii, arată că primitorii acestei taine sunt deopotrivă adulții și copii, acestora din urmă li se administrează imediat după Botez.

⁴³ Thomas Raveaux, *Augustinus, contra adversarium legis et prophetarum. Analyse des Inhalts und Untersuchung des geistesgeschichtlichen Hintergrunds*, Augustin Verlag, Würzburg, 1987, p. 45, 50.

Fără această reîmpăcare prin Hristos, numită baia regenerării în Trupul și Sângele lui Hristos, creștinul nu poate progresa în viața creștină. Prezența lui Hristos în Euharistie este însă condiționată de rostirea cuvintelor de instituire și a rugăciunilor de consacrare, *Înlătură deci cuvântul, pâine este și vin, invocă cuvântul și vor fi sacramente*. Prin urmare, cuvântul are în cadrul Tainei un rol hotărâtor, deoarece numai elementul, fără invocare nu este nimic. Însă, Întruparea constituie fundamentul comuniunii credincioșilor cu Dumnezeu, a lor între ei și a unității lor în comuniune. Privită în relație cu Întruparea, Euharistia devine, după învățătura augustiniană, scopul împlinit al Întrupării. El afirmă clar că Hristos este *interior ipse me*, și aceasta pentru că El S-a întrupat și de atunci trăiește cu noi și în noi. Tocmai de aceea prin Întrupare Hristos devine pâinea noastră eternă. Trupul istoric al lui Iisus Hristos, înălțat și înviat se prelungește în trupul mistic, Biserica, și crește odată cu Sfânta Euharistie, desăvârșindu-se apoi prin ea, condiționând-o, dar în același timp fiind condiționată și arătată de Euharistie. Întruparea, Biserica și Euharistia formează în acest sens un întreg.

Ieșirea din sânul Bisericii face lucrarea Tainelor ineficace și este firesc, dacă ne gândim că Iisus Hristos este Cel care ne recapitulează în Sine, că El este adevăratul și singurul săvârșitor al Tainelor, Duhul Sfânt lucrează numai pentru membrele Trupului lui Hristos și nu în afara Lui. Validitatea Tainelor depinde prin urmare de păstrarea unității Bisericii. Augustin nu acceptă repetarea Botezului, căci cel botezat posedă sacramentul botezului, el recunoaște schismaticilor dreptul de a boteza, drept recunoscut în virtutea unității Bisericii. În tratatul *De baptismo*, lucrare scrisă împotriva donatiștilor, Augustin afirmă că puterea Botezului nu depinde de slujitorul ce-l administrează, ci de Dumnezeu, el făcând diferență între valabilitatea tainei și vrednicia slujitorului⁴⁴.

Tot în disputa donatistă a fost ilustrată și problema primatului papal. Augustin se opune, în scrierile sale, primatului papal arătând că doar conducerea sinodală, precum odinioară cea apostolică, asigură egalitatea între episcopi și face posibilă astfel păstrarea unității în diversitate, respectându-se astfel și universalitatea Bisericii⁴⁵.

c. Arianismul și poziția Fericitului Augustin

Controversele ariene, care nu erau încă terminate, îi dau posibilitatea lui Augustin să trateze unele probleme de hristologie și mariologie, mai ales după anul 416, dezvoltând în acest context unele învățături diferite de cele ale scriitorilor bisericești anteriori lui.

Scrie despre Sfânta Treime⁴⁶ atunci când demonstrează existența lui Dumnezeu, unde folosește argumentele devenite clasice în teologie: argumentul istoric, argumentul

⁴⁴ P. Bernard Ștef. *Sfântul...*, op. cit., p. 139.

⁴⁵ Costache Buzdugan, „Unitatea dogmatică a Bisericii după învățătura Fericitului Augustin”, în S.T., an XXIV, nr. 1-2, 1972, p. 92, 93, 96, 97, 101.

⁴⁶ Johan Bouman, *Augustinus. Lebensweg und Theologie*, Basel, 1987, p. 112-115. Astfel, Fer. Augustin a replicat speculației ariene despre Logos pe baza textului din Ioan 1,1 arătând clar că *noi prin Dumnezeu Cuvântul înțelegem și presupunem pe unicul Fiul al lui Dumnezeu*, de aceea și folosește Augustin o comparație plastică tocmai pentru a arăta deoșințimea Tatălui cu Fiul, și anume, după cum

moral, argumentul cosmologic și argumentul ontologic. Fericitul Augustin i-a dedicat acestei dogme o monografie specială, opera sa *De Trinitate*, unde el afirmă fără nici cea mai mică îndoială că Dumnezeu unul și cel adevărat este Treimea însăși – *De Trinitate* I, 6, 10, col 826. Prin faptul că Tatăl naște pe Fiul și Fiul este născut din Tatăl, Fiul se caracterizează ca Fiu al Tatălui și Tatăl ca Tată al Fiului, căci dacă Fiul ar fi din Sine, El nu ar fi Fiu, dar întrucât este născut din Tatăl, El este Fiul și nu Tatăl.

Prin problematica și modul tratării, doctrina trinitară augustiniană a devenit hotărâtoare pentru întreaga teologie trinitară latină de mai târziu. Ea prezintă însă și unele stângăcii, cum ar fi, spre exemplu, susținerea purcederii Duhului Sfânt de la Tatăl și de la Fiul, ca de la un singur principiu. Referitor la purcederea Duhului Sfânt trebuie să specificăm că Fericitul Augustin nu are o concepție cu totul clară și lipsită de orice echivoc, fapt ce a determinat pe anumiți teologi să afirme că Augustin ar fi primul care a susținut clar purcederea Duhului Sfânt și de la Fiul, adică filioque.

În privința învățaturii despre filioque, el nu este într-un totu clar în această privință, admițând purcederea de la Fiul dar folosind expresia *ab utroque – de la amândoi*, aceasta în virtutea unității și apropierii din cadrul Sfintei Treimi. Totuși, pentru Fericitul Augustin, Tatăl rămâne principiul din care purcede Duhul Sfânt, iar Fiul este și El cel din care purcede Duhul numai în măsura în care i se dă acest lucru de la Tatăl⁴⁷. Aceasta deoarece Duhul Sfânt nu este numai o noțiune de relație ci darul amândurora – *donum amborum*⁴⁸. Motivul principal al purcederii Duhului Sfânt de la amândoi, adică de la Tatăl și Fiul, îl vede Fericitul Augustin în aceea că Duhul se numește nu numai Duhul Tatălui ci și Duhul Fiului, deci Duhul este al amândurora și nu se poate afirma că aici ar fi vorba de două duhuri diferite, că Duhul Tatălui ar fi altul decât Duhul Fiului. Dacă este așa, atunci trebuie să se zică că Duhul Sfânt purcede și de la Fiul, deoarece el este Duh și al Fiului *nu putem zice că Duhul Sfânt nu purcede și de la Fiul, căci nu în zadar îl numește Duh și al Tatălui și al Fiului. Fiindcă eu nu văd ce altceva ar vrea să semnifice Domnul când suflând peste uncenici a zis: „Luați Duh Sfânt” – Ioan XX, 23. Căci această suflare corporală, care purcedea din corpul lui Iisus și producea simțirea atingerii în mod corporal, nu era substanța Duhului Sfânt, ci era o demonstrare printr-un semn adecvat, că nu numai de la Tatăl, ci și de la Fiul purcede Duhul Sfânt... Când Domnul zice: „Vă voi trimite vouă de la Tatăl” – El arată prin aceasta că Duhul Sfânt este și Duhul Fiului. Și când zice „pe care Eu îl voi trimite” – El adaugă – în numele Meu – Ioan 15, 26. Nu zice totuși pe care Tatăl îl va trimite de la Mine, ci pe care Eu îl voi trimite de la Tatăl, arătând prin aceasta că Tatăl este principiul întregii dumnezeiri sau, mai bine zis, al întregii deități. Acela deci care purcede de la Tatăl și*

strălucirea care provine de la foc strălucește cu focul în același timp și este de aceeași substanță, aceasta înseamnă că Fiul născut din Tatăl de aceeași substanță cu Tatăl este – *De Trinitate* VI,1.1, p. 113. Scopul final al Întrupării lui Hristos este viața veșnică pe care omul trebuie să o primească. p. 122.

⁴⁷ Constantin Cornișescu, „Fericitul Augustin despre Sfântul Duh”, în *ST*, seria a II-a, an XVII, nr. 5-6, 1965, p. 337, 338.

⁴⁸ Alfred Schindler, *Wort und Analogie in Augustins Trinitatslehre*, Tübingen, 1965, p. 157.

Fiul se raportează de asemenea la Acela din care este născut Fiul – *De trinitate*, IV, 20, 28, col 908. Din acest text ar reieși că Duhul Sfânt purcede numai de la Tatăl, dar în alt loc Fericitul Augustin spune că „*precum Tatăl are în sine puterea de a purcede pe Duhul Sfânt, așa a dat și Fiului prin naștere puterea ca Duhul Sfânt să purceadă și de la El*” – *De Trinitate* XV, 26, 47, col 1004. Cu alte cuvinte, Duhul ar purcede de la Tatăl și de la Fiul nu ca de la două principii, ci întrucât sunt unul, așa cum Tatăl și Fiul, față de creaturi, sunt un singur Creator, un singur Domn. În tot cazul, datorită acestei imprecizii, dacă este vorba numai de o trimitere temporală sau de o purcedere veșnică, teologii medievali au interpretat însă categoric în sens filioquist învățătura trinitară augustiniană, ceea ce este evident o interpretare tendențioasă și forțată⁴⁹.

Totuși se întâlnesc voci ale teologiei actuale care văd în Augustin precursorul învățaturii despre filioque. Cea de a treia persoană a Sfintei Treimi a fost trimisă în lume pentru a actualiza opera de rascumpărare a lui Iisus Hristos, căci în acest trebuie înțelese textele: Ioan 15, 25 și Ioan 14, 26. Menirea lui este de a ne pune pe noi în comuniune și astfel uniți să aflăm comuniune cu Dumnezeu. Chiar aceste texte au fundamentat teologia catolică și conceptului de filioque. Întrucât Augustin le folosește, devine implicit adept al acestei învățături⁵⁰.

Evident că este greu de cuprins, în câteva pagini, întreaga sa operă doctrinară de înaltă rezonanță și de frământată căutare a adevărului. Se oprește și asupra învățaturii teologice despre Maica Domnului. În opera mariologică augustiniană vom găsi lauda virtuților Maicii Domnului, adică fecioria, credința, ascultarea, iubirea, bunătatea etc. Întreaga învățătură despre Maica Domnului a Fericitului Augustin se poate grupa în jurul a două dogme: fecioria și maternitatea divină.

Maria este, în viziunea Fericitului Augustin, cu adevărat Născătoare de Dumnezeu și trebuie cinstită ca atare, căci prin nașterea din Maria s-a pus început credinței noastre. La întrebarea ridicată: de ce Hristos trebuia să se nască dintr-o Fecioară? – Fer. Augustin arată că „*Era necesar ca chiar capul nostru să se nască dintr-o Fecioară, voind să însemne că membrele Sale vor trebui să se nască, după spirit, dintr-o Biserică fecioară*”. Căci Maria a fost femeia prin care trebuia să vină mântuirea. Pe ea o numește Fericitul Augustin mamă a Mântuitorului prin credință și mama noastră a tuturor care formăm trupul tainic al lui Hristos, adică Biserica.

Se ridică întrebarea dacă Fer. Augustin a susținut lipsa de păcat a Fecioarei Maria și deci, implicit, imaculata concepție. În disputele cu Pelagiu el este un vehement susținător al transmiterii acestui păcat la întreg neamul omenesc, singurul fără de acest păcat fiind Iisus Hristos, având ca temei textul din I Petru 2, 22, dar în același timp apăra lipsa de păcat în timpul vieții Maicii Domnului. Totuși teologia catolică vede aici cel puțin în mod indirect și implicit o contestare a păcatului originar în Maria de către Augustin, potrivit textului din *Natura et Gratia*, P.L.t. 44, col. 206 – „*exceptez*

⁴⁹ Ioan.I. Ică, „Doctrina Fericitului Augustin despre Sfânta Treime după Tratatul *De Trinitate*”, în ST, seria a II-a, anul XIII, 1961, nr. 3-4, p. 174.

⁵⁰ P. Bernard Ștef, *Sfântul Augustin...*, op. cit., p. 160, 169.

deci pe Fecioara Maria, despre care, pentru cinstirea Domnului, nu vreau să se facă cercetare atunci când este vorba de păcate, căci nu știm noi oare că Ei i-a fost dată o prisosință de har, pentru a învinge păcatele în toate privințele, Ei, care a meritat să conceapă și să nască pe Acela, care, după cum știm, n-a avut nici un păcat”⁵¹.

d. Fericitul Augustin și pelagianismul: învățătura despre har și predestinare

Adâncirea în studiul Sfintei Scripturi dar mai ales în Epistola către Romani, precum și contextul istorico-doctrinar la care vom face referire, l-au determinat să afirme că omul se poate elibera de păcat și din starea căzută numai prin intervenția lui Dumnezeu⁵². De aici rezultă diferențierea sa față de doctrina oficială a Bisericii, prin învățătura reliefată în învățătura despre har și cea despre predestinare.

d.1. Doctrina despre har

Practic, putem afirma cu certitudine că Fericitul Augustin vorbește în opera sa despre har, având ca bază nu doar experiența lui personală, ci și împrejurările istorice în care a trăit, respectiv convulsiile doctrinare. Analizând scrisul augustinian, se poate ușor constata că în sistemul lui Augustin despre har se disting două etape extrem de diferite una de cealaltă, deși urmăresc practic aceeași temă principală, și anume doctrina sa despre har⁵³: a) perioada luptelor împotriva maniheilor, în special împotriva dualismului practicat de aceștia⁵⁴ (în acest răstimp evidențiază mai mult rolul libertății voii, lăsând pe planul al doilea lucrarea harului divin), b) pentru ca, în a doua parte a vieții și a activității sale sacerdotale, să insiste îndeosebi asupra harului ca factor principal în opera mântuirii. În demersul nostru ne vom axa totuși dezbateră pe alte trei direcții, care corespund și mai bine scopului nostru. Ne referim aici la cele etape distincte ce se pot remarca în doctrina sa despre har.

d.1.1. Augustin și Pelagius

Contextul istoric în care a apărut această controversă este extrem de semnificativ. Astfel, în timp ce Orientul și Apusul erau zguduite de controverse trinitare și hristologice, în partea vestică a Imperiului avea loc o dispută asemănătoare pentru antropologie și mântuire. Principalii candidați la această dispută erau Augustin și Pelagiu⁵⁵, fiecare cu propriul sistem de gândire și exprimare.

Învățătura lui Pelagiu avea ca bază moștenirea antică și, dacă ne gândim la scrierile timpurii ale lui Augustin unde el prețuiește pe Hristos ca învățător, ca exemplu, se poate

⁵¹ Alexandru Moisiu, „Ce ne învață Fericitul Augustin despre Maica Domnului?”, în M.A., an V, 1960, nr. 3-4, p. 233, 236, 243, 250, 246.

⁵² Cornelius Petru Mayer Osa. *Confessio-Der Weg des Christen aus der Verflochtenheit von Schuld und Schuldgefühlen bei Augustinus* in *Traditio Augustiniana. Studien über Augustinus und seine Rezeption* (Festgabe für Willigis Eckermann), Würzburg, 1994, p. 6.

⁵³ Ștefan C. Alexe, *Concepția Fericitului Augustin despre har și păcat*, în S.T., nr. 5-6, 1956, p. 347.

⁵⁴ Heinrich Kraft, *Einführung in die Patrologie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1991, p. 211.

⁵⁵ Karl Suso Frank, *Lehrbuch der Geschichte der Alten Kirche*, Ferdinand Schöningh Verlag, Paderborn, 1996, p. 286.

vedea că Augustin însuși a fost atașat de felurile acestea de gândire. Dar pe măsură ce el înaintea în gândirea scrierilor pauline, așa de mult se îndepărtează el de acest punct de vedere și puterea grației, a harului, crește până când el devine singurul izvor al vieții sufletului. Cu alte cuvinte, totul, apariția, dezvoltarea și desăvârșirea vieții, este un dar liber de la Dumnezeu. De aceea această percepție a harului își are rezoluție finală în predestinare. Aceasta este valabilă pentru întreaga umanitate și istorie, deoarece nu numai un singur om, ci întreaga umanitate este afectată de alegerea grației. Dezvoltarea și istoria umanității trebuia să primească prin aceasta un sens⁵⁶. Augustin încearcă să demonstreze lui Pelagius că totul depinde de acțiunea lui Dumnezeu și anume de alegerea sa, deoarece unii vor fi aleși spre mântuirea veșnică și de fapt într-un mod total independent de puterea umană, iar de cealaltă parte vor fi cei condamnați. Dar rolul important îl are numai harul lui Dumnezeu. Această înțelegere a harului de către Augustin stă, pe de o parte, în depășirea determinismului maniheic, care nega libertatea omului și respingea posibilitatea umană pentru rele, iar pe de altă parte, așa cum am arătat propria sa experiență religioasă. Este ceea ce mai târziu va accentua Luther, și anume *sola gratia*.

Sistemul lui Pelagius era următorul: omul ca, și chip al lui Dumnezeu, are din natura creației harul și capacitatea să îndeplinească poruncile și să facă diferență între bine și rău, devenind astfel asemenea lui Dumnezeu. Pentru el se putea astfel concluziona „harul este dat pentru ca omul să poată face mai ușor binele, pe când la Augustin va apare: *harul este dat ca omul să facă în special binele*”⁵⁷. Așadar Pelagius vedea în doctrina sa faptul că omul numai pe baza naturii sale și a voinței libere poate să ajungă la mântuire iar Hristos ar fi în acest caz numai un exemplu, desigur pozitiv.

Controversa nu a fost declanșată de către Pelagius, ci de către elevul și discipolul său Celestius. Acestuia îi răspunde Augustin cu lucrarea sa *De perfectione iustitia hominis* pentru a contracara părerea acestuia că omul cu propria lui putere ar putea trăi fără de păcat. Preocuparea lui Augustin este aceea de a arăta prin indicii clare moștenirea păcatului, necesitatea milostivirii lui Dumnezeu și a mântuirii în Iisus Hristos prin har. Această poziție se va schimba însă atunci când vorbește și prezintă sistematic învățătura sa despre har în tratatul *De gratia Christi et peccata originali*⁵⁸. Practic, tendința de a arăta superioritatea harului în lucrarea mântuirii este anterioară anului 411, an în care controversa va lua amploare. Doctrina sa despre har este anterioară disputei pelagiene, în această dispută este numai dezvoltată.

În răspunsurile către Simplicianum, *Ad Simplicianum*, Augustin arată clar că grația este singura care dăruiește voia, fiind îndreptată spre credință și ulterior spre fapte bune. Cu alte cuvinte tot ceea ce face omul spre mântuirea sa este darul lui Dumnezeu, deoarece păcatul fără harul lui Dumnezeu, nu poate fi învins. De asemenea, voia liberă nu o poate lua înaintea chemării, chemarea fiind făcută prin har, lipsa acesteia

⁵⁶ Paul Simon, *Aurelius Augustinus. Sein geistiges Profil*, Paderborn, 1954, p. 111.

⁵⁷ Wilhelm Geerlings, *Augustinus. Leben und Werk. Eine bibliografische Einführung*, Schöningh, 2002, p. 99.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 105.

din urmă atrăgând automat lipsa voinței în om⁵⁹. Augustin ilustrează și schimbarea sa de prioritate în raportul dintre voință și har, în cel de har și voință „*eu am început să dovedesc voința liberă, dar harul lui Dumnezeu a avut de câștigat din aceasta*”. Prin harul lui Dumnezeu omul are o nouă șansă pentru existența sa, oferită datorită harului, care este la rândul său darul lui Dumnezeu⁶⁰.

Mai târziu, în anul 412, Augustin a scris tratatul *De peccatorum meritis et re-missione et de baptismo parvolorum ad Marcellinum*, unde respinge părerea pe care o vehicula Celestius, un alt adept al pelagianismului, și anume că păcatul lui Adam ar acționa numai prin imitație. Concepția augustiniană indică faptul că păcatul originar se dă mai departe prin propagare, împovărând pe orice om, de unde și argumentul său din Rom. 5, 12. Cu acest păcat originar el insistă asupra necesității botezului copiilor, arătând că botezul și apartenența la Biserică este o condiție esențială pentru mântuire. Accentuează așa de mult necesitatea harului, încât spre sfârșitul vieții sale ajunge să atârne mântuirea numai de har, nu de lucrarea omului. Refacerea omului căzut se face prin har, omul stând practic într-o stare de incertitudine, el vrea să facă binele și știe pretențiile legii, dar nu poate să le îndeplinească deoarece îi lipsește harul. Această acțiune de înfăptuire a binelui apare ca fiind condiționată de grație. În disputa antipelagianistă va afirma că omul trebuie să recunoască că nu poate să fie mântuit prin lege, căci unde nu este harul lui Hristos se înmulțește păcatul prin umbrirea voinței. De răul trupului eliberează harul lui Hristos, care însoțește pe creștin de la Botez, la creșterea în Hristos, prin virtuți până la desăvârșire.

În ultimele sale lucrări, Augustin avea să condiționeze mântuirea omului numai de har, anihilând complet aportul omului. Astfel, în opoziție față de pelagieni, el arată ca harul este un dar care se acordă gratuit. Putem puncta, în câteva idei, concepția haritologică augustiniană: 1) accentuează harul ca dar al lui Dumnezeu și vede în același timp că faptele bune ale omului sunt tot daruri ale lui Dumnezeu, 2) în ultima parte a vieții însă se contrazice prin doctrina despre predestinare, unde harul se acordă numai celor aleși 3) face diferență între cei chemați care sunt capabili să primească harul dar nu sunt mișcați de har, și cei aleși, care corespund harului dumnezeiesc, 4) deși vorbește despre sinergism între om și Dumnezeu, îndreptarea este din har nu din faptele omului, 5) omul nu se poate opune voinței lui Dumnezeu deoarece atunci când Dumnezeu vrea să mântuiască nu este voință omenească capabilă să i se opună lui Dumnezeu, căci toate voințele omenești la un loc nu pot rezista voinței lui Dumnezeu, 6) liberul arbitru

⁵⁹ Josef Lossel, *Intellectus Gratiae. Die Erkenntnistheoretische und Hermeneutische Dimension der Gnadelehre Augustins von Hippo*, Brill-Leiden-New York-Köln, 1997, p. 84 Sinodul de la Cartagina, din 418, ținut împotriva lui Pelagiu, cuprinde canoanele care amintesc concepția haritologică a Fericitului Augustin. Aici, în capitolele 4-6 se spune – *harul care îndreptează nu constă numai dintr-o iertare a păcatelor trecute ci, de asemenea, într-un ajutor* (canonul 4), *ajutor care cuprinde iubirea binelui* (canonul 5), iar acest ajutor este al harului, indispensabil mântuirii (canonul 6).

⁶⁰ Rudolf Strauss, *Der neue Mensch innerhalb der Theologie Augustins*, EVZ Verlag, Zürich, 1967, p. 89.

nu este distrus de har, ci dimpotrivă se întărește prin har, după cum se întărește legea noastră prin credință⁶¹.

Într-o altă lucrare, *De spiritu et gratia*, respinge ideea că legea ar fi fost echivalența harului mântuitor. Legea și Evanghelia sunt numai ajutoare, pe când harul a fost dăruit ca o sfințire interioară, acesta fiind o acțiune a lui Dumnezeu în sufletele oamenilor⁶². În schimb, în *De spiritu et littera*, el face deosebirea aceasta între lege și grație arătând că legea, așadar litera, ne-a fost dată ca noi să căutăm grația, așadar spiritualul pe care legea îl conține. Pe de o parte, legea dă momentul morții, pe de altă parte, harul ajută și este izvorul vieții. Iar dacă prin lege omul cunoaște păcatul, prin credință caută să obțină harul și puterea de a lupta împotriva păcatului. Puterea harului constă în iubire, pe care Duhul Sfânt o revărsă în inima noastră, omul primind un întreg ajutor pentru a face binele: omul este creat, în primul rând, de Dumnezeu cu voință liberă, de asemenea progresează în bine prin harul lui Dumnezeu, și, nu în ultimul rând, el primește harul lui Dumnezeu care îi provoacă o iubire puternică către Dumnezeu⁶³. De aceea harul nu distruge nicidecum libertatea de voință, ci numai prin har această libertate este adusă la adevărata ei valoare. Augustin a văzut în învățătura pelagianistă un naturalism îngâmfat, deoarece ea contesta păcatul originar și necesitatea grației, afirmând lipsa de păcat și autonomia în fața lui Dumnezeu.

În lucrarea *De spiritu et gratia*, Fer. Augustin atenționează pe cititor că într-adevăr am fost creați fără actele noastre, dar în același timp nu putem fi mântuiți fără actele noastre „*cine te-a creat pe tine fără actele tale, dar nu te îndreaptă pe tine fără acțiunile tale*”. Căci voia liberă nu a fost luată pentru că grația trebuia să îi vină în ajutor, ci grația îi vine acesteia în ajutor, pe care ea – grația – nu o poate ridica⁶⁴. Faptele bune sunt, pentru Augustin, efecte ale harului, mântuirea fiind în întregime opera acestuia. Este deci clar că nu faptele bune ale omului fac posibilă mântuirea, ci numai harul lui Dumnezeu, așa încât fiecare recunoaștere a păcatului din partea omului este, în același timp, un cântec de laudă a milostivirii divine⁶⁵. Susține, pe baza acestui concept, teoria predestinației. Cei predestinați pieirii, chiar dacă sunt în bine și credință, nu pot fi socotiți între cei aleși, care vor fi judecați cu milă, ca vase ale milei, fiind pregătiți pentru slavă, iar cei condamnați ca vase ale mâniei, fiind judecați după dreptatea lui Dumnezeu.

Tocmai pentru că păcatul este strâns legat de soteriologia sa dar mai ales de hrisologie, Augustin încearcă să arate legătura dintre păcat și natură, văzând că acesta din urmă este împotriva naturii, deoarece în starea primordială omul era fără de păcat, căci

⁶¹ Ioan Goje, „Haritologia la Fericitul Augustin”, în *Orizonturi teologice*, an I, 2000, nr. 2, p. 184-189.

⁶² Karl Suso Frank, *Lehrbuch...*, op. cit., p. 287.

⁶³ Johan Bouman, *Augustinus...*, op. cit., p. 218, 212.

⁶⁴ Agostino Trape, *Aurelius Augustinus-ein Lebensbild*, Neue Stadt Verlag, München-Wien-Zürich, 1988, p. 147, 149.

⁶⁵ Ernst Dassmann, *Augustinus. Heilliger und Kirchenlehrer*, Stütgardt-Berlin-Köln, 1993, p. 118.

așa a fost voit de Dumnezeu⁶⁶. El păstrează în ciuda părăsirii maniheismului, o concepție despre natura cea rea a omului, ca urmare a păcatului original, natură transmisă mai departe prin sexualitate. Cu toate acestea, atunci când vorbește din perspectivă creștină, Augustin are grijă să reamintească că trupul și sufletul constituie o unitate⁶⁷. Prin atitudinea sa îl combate pe Pelagiu, care nu accepta noțiunea de păcat original în urmașii lui Adam, iar, pe de altă parte, el adâncește reflecțiile precedesorilor săi: Ciprian, pentru care Botezul ștergea acest păcat, Ambrozio, care remarca relația dintre nașterea din Fecioară a lui Iisus Hristos, care este însă liber de acest păcat deoarece El a intrat în lume fără *concupitus* și ideea că păcatul original se transmite pe cale sexuală din generație în generație prin *concupiscentia carnalis*, și Origen, care arată că providența divină nu este pricina faptelor omului, fapte pe care el le săvârșește în deplină libertate.

De aceea, după căderea în păcat, rolul lui Adam cel Nou, adică Hristos, era acela că trebuie să refacă comuniunea omului cu Dumnezeu. Augustin spunea că, dacă primul om a căzut în păcat, automat vina acestuia se răsfrânge asupra întregului neam omenesc. Pe poziție opusă se situa Pelagius, ce accentua libertatea omului și respingea păcatul original, deoarece Adam a fost numai un exemplu negativ, de unde și ideea că nu întreaga umanitate a moștenit acest păcat. Susținătorul cel mai categoric al acestei învățături a fost, alături de Pelagius, ucenicul său Celestius⁶⁸, ultimul negând, după cum am văzut, necesitatea botezului copiilor. Pentru Augustin, singurul fără de păcat a fost și rămâne Hristos, copiii născuți sunt ca și Adam, au păcatul strămoșesc, deci toți trebuie să moară și să învieze cu Hristos prin botez, căci numai Hristos este Cel care înviază întreg neamul omenesc⁶⁹.

În *De natura et gratia* arată că la început natura omului a fost creată fără de păcat și fără vreo infirmitate, dar această natură care se naște din Adam are, după cădere, nevoie de un medic, căci natura nu mai este sănătoasă. Toate darurile pe care le-a avut Adam la creație sunt datorate lui Dumnezeu, dar infirmitatea de după cădere a adus întunecarea bunurilor naturale, astfel încât era necesară iluminarea și mântuirea. Acest păcat nu este din vina Creatorului⁷⁰, ci a rezultat tocmai din voia liberă a omului.

Însă, fără noțiunea păcatului nu putem înțelege existența răului. Dacă lucrurile nu sunt rele decât prin folosirea lor nepotrivită, dezordonată și necumpătată, urmează că răul, în esența lui, nu rezidă în lucruri, ci în activarea celui care folosește lucrurile, ceea ce înseamnă că singurul rău este răul moral, păcatul. Păcatul constă din *a face sau a zice sau a dori ceva contrar legii eterne*, fiind opusul raportului dintre virtute și Binele Suprem, iar dacă păcatul stă în voia noastră, el este absența iubirii divine⁷¹.

⁶⁶ Johann Ernst, *Die Werte und Tugenden der Unglaubigen nach St. Augustin. Eine Studie über den Augustinismus*, Freiburg im Breisgau, 1871, p. 132.

⁶⁷ Mircea Eliade, *Istoria...*, op. cit., p. 46.

⁶⁸ Theodor Brandt, *Kirche im Wandel der Zeit*, Teil I von Paulus bis Luther, R. Brackhausverlag, Wuppertal, 1997, p. 106.

⁶⁹ Johan Bouman, *Augustinus...*, op. cit., p. 242.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 225.

⁷¹ Constantin C. Pavel, *Introducere...*, op. cit., p. 119.

Raportându-ne deci la această controversă, dintre Augustin și Pelagiu, vedem că în gândirea augustiniană se accentuează rolul harului divin fără de care nimeni nu poate să fie mântuit. Totodată în tratările sale referitoare la lucrarea și rolul harului apar și primele referiri la predestinația unora, din partea lui Dumnezeu, pentru mântuire, tendință care se va dezvolta pe fondul controversei antipelagiene.

d.1.2. Augustin și Julian din Aeclanum

În controversa pe care a avut-o cu Julian, admirator al lui Pelagiu, polemica devine mai adâncă și mai severă. Controversa s-a axat îndeosebi pe învățătura despre moștenirea păcatului original și al concupiscentei. Și aici s-a străduit să evidențieze rolul grației și să prezinte legătura harului cu voia liberă și meritele personale. De aici, a rezultat *De nuptiis et concupiscentia* 419-420 dar și *Contra duas epistolas Pelagianorum*, atât pentru apărarea conceptelor sale ca și o contraofensivă împotriva lui Julian.

Julian reproșa lui Augustin că ar fi maniheu și că tăgăduiește bunătatea Creatorului, ceea ce îl determină pe Augustin să adâncească și mai mult poziția sa. El identifică păcatul cu concupiscenta și de aceea el nu vede harul ca un sprijin dăruit voii libere, ci ceva mai mult, acea putere care acționează numai dacă omul este decis. De fiecare dată când omul este înclinat spre bine, această înclinație se întâmplă desigur sub influența harului, care lasă să se facă binele. Controversa a alimentat pesimismul lui Augustin despre incapacitatea omului de a face binele de la sine însuși, căci păcatul a atras cu sine stăpânirea omului de către acesta. Dacă Dumnezeu ar realiza, spre exemplu, încoronarea câștigurilor prin această modalitate nu ar realiza altceva decât propriile sale daruri. Ceea ce prin sine însuși nu este însă câștigat nu se împarte automat tuturor. Aici Augustin îl contrazice pe Pelagius care vedea harul voii libere dăruit tuturor, pe când la Augustin acesta aparține numai unui anumit număr de oameni, lucru care, de fapt, face posibilă separarea dintre cei predestinați și ceilalți⁷². Această poziție de exclusivă dominație a harului va fi combătută mai târziu, în dialogul cu monahii de la Hadrumentum.

Înainte de a trece însă la analiza ultimei perioade a disputei antipelagiene ar fi interesant să urmărim felul în care a dezvoltat Augustin conceptul său despre superioritatea harului și mai ales pentru a combate părerile pelagianiste despre lucrarea mântuirii, în cuvântările sale adresate poporului. De pildă, în *Sermones* 211 și 213, utilizând textul de la I Ioan 1, 8 respinge ipoteza lui Pelagius că omul ar putea să trăiască fără de păcat datorită propriei sale puteri. De menționat că unele cuvântări au îmbrăcat disputa timpului. Astfel, în cuvântările sale anterioare, când disputa antipelagiană nu era așa de accentuată, Augustin potențează și alte lucruri: astfel, în *Sermones* 35, 2 el argumentează necesitatea faptelor bune citând textul din I Cor 4, 7, apoi în *Sermones* 31, 2 arată același lucru, și anume, importanța lucrării omeneste pentru asigurarea mântuirii. La fel pot fi citate *Sermones* 54, 4 și *Sermones* 189, 2 la care adaugă explicația sa la

⁷² xxx. *Die Geschichte des Christentums. Religion. Politik. Kultur. Band 2. Das Entstehen der einen Cheistenheit 250-430*, Freiburg im Breisgau, 1996, p. 546.

interpretarea textului din Rom 10, 3. În toate aceste locuri accentuează el necesitatea credinței și a faptelor nicidecum a harului⁷³.

Alta este însă poziția pe care el o adoptă mai ales în timpul disputei antipelagiene. Aminteam faptul că doctrina sa despre har fusese creionată înainte de controversa cu Pelagiu și a adepților acestuia. Controversa adâncește doctrina sa despre har și determină o totală înclinație înspre superioritatea harului lui Dumnezeu. De pildă, în *Sermones* 144, este dezvoltată învățătura despre har care nu este un câștig al nostru, ci din contră este un dar liber din partea lui Dumnezeu; apoi în *Sermones* 284 se dezvoltă învățătura despre efectul harului, mai ales deosebirea între har și voia liberă; *Sermones* 56 insistă asupra păcatului strămoșesc, de unde și necesitatea botezului, deci tot o referire la învățătura pelagianistă⁷⁴.

Revenind la cuvântările sale, amintim că ele erau adresate credincioșilor, deci, cu alte cuvinte, membrilor activi ai bisericii pe care o conducea. De aceea, în toate acestea, Pelagiu sau pelagianismul apar sub numele de eretic sau erezie, fiind încadrate în anul 416. Este de altfel și perioada în care numele lui Pelagiu apare pentru prima dată printre eretici: în scrisoarea 179 pe care Augustin o trimite în anul 416 lui Ioan al Ierusalimului și apoi alte trei scrisori către papa Inocențiu 175, 176, 177 – acestea fiind trimise după sinoadele de la Diospolis, Cartagina și Milene dovedesc acest lucru⁷⁵.

d.1.3. Augustin și călugăriile din Hadrumentum și Massilia

Aminteam faptul că susținerea exclusivă a dominației harului a determinat reacția călugărilor de la Hadrumentum. Acestora le scrie Augustin două scrisori și tratatul *De gratia et libero arbitrio*, în anul 426, încercând să demonstreze cu ajutorul indicațiilor scripturistice nu numai importanța harului ci și rolul voii libere. Dar întrucât prețuiește și aici mai mult grația, problema nu a fost rezolvată. Totuși arată că omul este răspunzător pentru bine și rău⁷⁶, mai mult el îi consolează pe aceștia atunci când le vorbește despre predestinare, arătând că Dumnezeu nu răsplătește răul cu rău deoarece este drept și răului cu bine deoarece El este bun, și binelui cu bine deoarece El este bun și drept⁷⁷.

În tratatul amintit *De gratia et libero arbitrio* arată că de fapt Dumnezeu nu prevede libertatea de decizie a omului, ea este posibilă și poate să fie însoțită de acțiuni, căci prin aceasta libera decizie a omului nu este nici împiedicată și nici supraabundentă.

Se ridică firesc întrebarea: ce fel de raport există între harul lui Dumnezeu și libertatea voinței? Este ridicată libertatea de către har și anulată prin aceasta ultima demnitate a omului? Augustin arată că important este ceea ce vrea omul, căci nu simpla putere de alegere între bine și rău este desăvârșita formă a libertății. Practic, lupta interioară este așezată în inima omului, căci acesta este spațiul libertății și al autodeterminării

⁷³ Adalbero Wilhelm Kunzelmann, *Die zeitliche Feststellung des Sermones des Hl. Augustinus*, Würzburg, 1928, p. 32, 33.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 46, 47, 40.

⁷⁵ Adalbero Wilhelm Kunzelmann, *Die zeitliche....op. cit.*, p.36.

⁷⁶ xxx, *Die Geschichte...., op. cit.*, p. 548.

⁷⁷ Johan Bouman, *Augustinus...., op. cit.*, p. 260.

unde se poate decide răspunsul între *a face* și *a voi*. Nu numai *quod volumus* – *ce vrem noi* înseamnă conținutul de credință, ci și *ut velimus* – *că noi vrem*, aceasta înseamnă actul de credință și este acționat de Dumnezeu. Nu există nici un început independent și atotstăpânitor al acțiunii umane, la care harul ar putea să fie numai ajutător, căci Dumnezeu face nu numai desăvârșirea, ci și începutul tuturor lucrurilor și acțiunilor. Evident că aceste lucruri au fost spuse în opoziție cu cei care afirmau că Dumnezeu aduce de fapt harul spre mântuire, dar începutul și persistența în credință trebuie să fie lucruri ale voinței omenești. De aceea greșeala pe care o face pelagianismul o constituie faptul că așează libertatea voii într-un spațiu asemănător celui lipsit de aer care ne influențează puterea de alegere, de unde capacitatea fiecărei ființe raționale să aleagă binele⁷⁸.

La Augustin deosebim liberul arbitru și libertatea. Voința se identifică cu liberul arbitru, ea nu funcționează fără motive, căci chiar piatra, când cade, nu cade fără cauze. Liberul arbitru este puterea de a alege între diferitele scopuri și mijloace, motive și mobile, bune sau rele. În liberul arbitru stă toată individualitatea și personalitatea individului, căci a fi liber înseamnă a te identifica cu legea divină, a coincide cu ea. În timp ce liberul arbitru este puterea de a alege între bine și rău, libertatea adevărată are drept obiect primar binele. Liberul arbitru are posibilitatea de a renunța la bine și a se aservi, și face aceasta atunci când se îndreaptă spre rău. În schimb, libertatea fiind o valoare, dacă ea ar consta din a păcătui sau nu, ar însemna că Dumnezeu și îngerii nu sunt liberi și, prin urmare, sunt într-o condiție inferioară oamenilor. Augustin arată că liberul arbitru e voința, aceasta fiind întotdeauna liberă să se îndrepte spre bine sau rău, deci nu totdeauna în sensul cel bun⁷⁹.

Interesantă este și înțelegerea noțiunii de păcat, dar mai ales a rostului faptelor bune, așa cum sunt ele percepute de Augustin. Amintim aceasta deoarece în teologia apuseană căderea omului în păcat a atras după sine anularea libertății, pe care omul o pierde, în timp ce liberul arbitru rămâne mai departe. Acesta din urmă este un bun în sine, totul depinde de întrebuințarea lui, care desigur poate fi și rea, liberul arbitru devine un lucru mijlocitor, condiția stării de fericire, ce poate fi afectată de păcat. Iar dacă păcatul a slăbit considerabil tendința spre bine, în afară de ajutorul grației, voința umană a devenit prin cădere, neputincioasă. Potrivit acestei concepții liberul arbitru a rămas astfel ineficace, adică nu mai poate îndeplini ceea ce vrea. Numai grația este capabilă să îl scape de această deficiență. Păcatele sunt ale noastre și numai ale noastre, în vreme ce faptele bune, deși ne aparțin, sunt în același timp și ale lui Dumnezeu⁸⁰. Tot călugărilor din Hadrumentum le adresează o a doua scriere *De correptione et gratia*, unde accentuează din nou efectul harului lui Dumnezeu și deosebirea acestuia înainte și după căderea în păcat. De aceea, Augustin deosebește aici între har ca *auditorium sine qua non* și mostrarea ca *adiutorium quo*⁸¹. Aceste scrieri vor ridica însă semne de

⁷⁸ Ernst Dassmann, *Augustinus...*, op. cit., p. 119, 200.

⁷⁹ Constantin C. Pavel, *Introducere...*, op. cit., p. 124.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 125.

⁸¹ Hubertus R. Drobner, *Lehrbuch...*, op. cit., p. 319.

întrebare în privința rolului omului în câștigarea mântuirii și vor accentua învățătura sa despre predestinare.

Ca o concluzie a celor amintite până aici, referitor la cele trei faze ale disputei antipelagianiste, putem puncta următoarele idei: 1. harul inițiază, conduce și desăvârșește mântuirea creștinului. Păcatul originar a avut urmări așa de mari, încât oamenii au o contribuție neînsemnată față de aceea a harului. Un dar așa de mare ca mântuirea nu poate veni decât din partea lui Dumnezeu; 2. către sfârșitul vieții sale Augustin caută să se pună de acord cu sine. Rezultatul acestui efort sunt Retractările sale. Raportul dintre har și libertate îl frământă neconținut, căci iată ce scria, în anul 427, lui Valentin „dacă, deci, nu există harul lui Dumnezeu, în ce fel salvează lumea, și dacă nu este liberul arbitru, în ce fel judecă lumea”. Totuși în Retractări, în același an, afirmă că „voința, chiar la cei ce au deja liberul arbitru, este predestinată de Dumnezeu însuși”⁸²; 3. în Hristos toate sunt anticipate și hotărâte dinainte. Nu la câștigurile omului se uită Dumnezeu, ci la propria sa milostivire. Prin urmare, harul său trebuie recunoscut atât de cei mântuiți cât și de cei condamnați⁸³.

În opoziție cu aceste afirmații Biserica Răsăriteană învață că mântuirea se realizează prin conlucrarea dintre harul lui Dumnezeu și acțiunile omului. Harul începe lucrarea și o continuă împreună cu omul, căci oamenii au libertatea să conlucreze cu harul sau să respingă această împreună-lucrare. De aceea Biserica Ortodoxă respinge conceptul lui Augustin despre lucrarea irezistibilă a harului și nici nu admite învățătura că libertatea este un dar adăugat, care ar conduce automat la monoenergism.

d.2. Doctrina despre predestinație

Nota specifică dată antropologiei de către Fericitul Augustin este predestinația. De aceea, pentru început, încercăm să ilustrăm punctul de plecare al acestei doctrine despre predestinare și modul în care a conceput Augustin această învățătură, amintind unele din operele normative pentru această temă. Aceasta mai ales în contextul amintit la subcapitolul precedent, unde am văzut rolul pe care îl avea libertatea alături de grație în mântuirea omului. Datorită controverselor el va ajunge să exagereze rolul harului reducând cu desăvârșire pe cel al libertății, exprimând în final o predestinare necondiționată de fapte, deoarece grația începe, grația desăvârșește, omul nu mai are nici un rol în lucrarea propriei mântuirii.

Pentru rezolvarea problemei privind faptul că Dumnezeu alege pe unii și condamnă pe alții, Augustin răspunde simplu: „pentru că așa a voit El”. Acest *quia volui* distruge toate schemele natural-științifice dintre cauză și efect în teologie. Voia lui Dumnezeu apare așadar ca fiind factorul decizional pentru toate creaturile existente, acest lucru rămânând valabil și pentru creație, dar și pentru alegerea celor predestinați, deoarece voia lui Dumnezeu este și implică puterea lui Dumnezeu⁸⁴.

⁸² Ștefan C. Alexe, *Concepția...*, op. cit., p. 347.

⁸³ Josef Lossl, *Intellectus Gratiae...*, op. cit., p. 306.

⁸⁴ Rudolf Strauss, *Der neue Mensch innerhalb der Theologie Augustins*, Verlag EVZ Zürich, 1967, p. 98.

Începând cu perioada anilor 417-418, Augustin admite și mai ales își concepe doctrina sa despre predestinare. Fundamentele scripturistice ale lui Augustin se sprijină mai ales pe capitolul 9 al Epistolei Sf. Apostol Pavel către Romani, caracteristic fiind de acum mai ales textul din Rom 11, 16. Vom vedea însă ca se mai găsesc multe alte utilizări scripturistice la Augustin, în opera sa și mai ales în *Sermones*, cuvântări care, după cum arătam anterior, erau adresate membrilor Bisericii sale⁸⁵.

Normativ devine, în discuția despre predestinare, substantivul *electio*, care este o alăturare a cuvântului *eligere* = tradus prin alegerea în sensul activ al cuvântului, adică capacitatea, puterea și dreptul cuiva să aleagă în relație cu altcineva. O asemenea alegere presupune un obiect al alegerii care trebuie însă să îndeplinească în mod automat niște criterii. Cu alte cuvinte, prin acest termen concepe Augustin o deosebire deja cunoscută între cei aleși și cei respinși, căci fără o deosebire nu ar fi posibilă o alegere. Despre această alegere dreaptă a argumentat Augustin, cu o puternică tentă antignostică, arătând că Dumnezeu îi alege din timp pe oameni știind toate cele viitoare. Interesant este faptul că acest termen de *electio* apare și la alți scriitori bisericești anteriori lui Augustin, fără însă a avea aceeași conotație ca în cazul episcopului de Hippo. Pentru Origen există o legătură între dăruirea harului, pe de o parte, și alegerea eshatologică pe baza faptelor, pe de altă parte, la Tertulian acest termen are un sens soteriologic, pe când la Ambrozio are un sens de mântuire a unei părți a Israelului, adică a iudeilor încreștinați⁸⁶. Cu toate acestea termenul va primi la Augustin o altă interpretare, total diferită de cea a predecesorilor săi.

Termenul de *electio* apare la Augustin de 208 ori, dintre care de 152 ori în scrierile sale anterioare anului 411, iar după începutul disputei pelagiene de 56 de ori. Însă, după 411, când se afla în deplină dispută antipelagiană termenul *electio* câștigă în claritate și expresivitate. În această perioadă, datorită doctrinei sale deja potențată despre har, alegerea de la sfârșitul timpurilor în care un rol de bază îl aveau și meritele umane, ceea ce presupunea apartenența la Biserică, harul Botezului și întărirea lui prin celealte Sfinte Taine, toate atrăgând după sine alegerea din această lume. Prin aceasta se face diferența dintre un fiu al lui Dumnezeu și cel al lumii, fiind accentuată alegerea înainte de timp, prin predestinare, deoarece Dumnezeu a făcut alegerea de la crearea lumii, deoarece cum *putea să facă această alegere în Hristos, a acelora care nu existau decât prin predestinație*. Augustin arată în lucrările sale că înainte de crearea lumii

⁸⁵ Adalbero Wilhelm Kunzelmann. *Die zeitliche ...*, op. cit., p. 38, 51, 53, 54. Astfel, cuvântările sale în care accentuează predestinarea sunt extrem de numeroase. Amintim cuvântările: 15, 27, 71, 96, 136, 158, 159, 163, 165, 200, 258, 301, 302, 312. Începând mai ales cu *Sermones* 71 această preocupare devine mai accentuată. În toate acestea se fac numeroase referiri la Sfânta Scriptură dar totuși aici în aceste cuvântări doctrina sa despre predestinare nu are acea formă oarecum dură din operele sale speciale axate pe această temă. Totuși, în *Sermones* 312, 6, apare învățătura sa care va fi consacrată, anume că, există un număr sigur al celor aleși care este cu mult mai mic în comparație cu al celor răi, decizia lui Dumnezeu fiind în această direcție nepătrunsă și în același timp nemodificabilă.

⁸⁶ Thomas Gerhard Ring Osa, „*Electio*” in *der Gnadelehre Augustins* in *Traditio Augustiniana...*, op. cit., p. 40, 44, 45.

nu era nici omul Hristos, ca mijlocitor între om și Dumnezeu, nu existau oamenii, de aceea există o unitate indisolubilă între slava lui Hristos și alegerea oamenilor, având ca bază predestinarea⁸⁷.

Dacă terminologia cuvântului are ca rezultat acest concept de predestinare, operele sale care tratează această temă trebuie să privească în ansamblu, pentru a ne putea face un tablou complet al evoluției sale doctrinare, deși învățătura despre predestinație a fost un fruct târziu al gândirii augustiniene, ca o reacție a controversei pelagiene. De aceea întâlnim o legătură strânsă între gândirea lui Augustin despre predestinare și voia liberă a omului.

Uneori el a utilizat în predicile sale texte care îi ofereau posibilitatea de a indica predestinația. Astfel, referindu-se la citatul din Romani 9, 13, Augustin arată că Dumnezeu predestinează prin harul său, căci din prisosința harului, fiecare a luat măcar necesarul pentru mântuire, în sensul că întreaga omenire eliberată prin har de sub stăpânirea păcatului, poate să tindă cu adevărat în deplină libertate spre bine. Însăși voința lui Dumnezeu este ca *toți oamenii să se mântuiască și să vină la cunoștința adevărului* I Tim 2, 4. Însă, în realitate nu toți oamenii se mântuiesc. Acest fapt nu-și găsește în gândirea augustiniană soluționarea tradițională a conlucrării sau neconlucrării omului cu harul, ci reprezintă prioritatea harului care într-un mod eficace se exercită numai asupra unora, *„Harul, desigur, e cel care distinge și separă pe fiii răscumpărării de cei destinați pieririi”*⁸⁸. Deci, participarea din partea omului la voința divină e atât de neînsemnată încât nimeni nu se poate lăuda a fi săvârșit ceva bun, Dumnezeu fiind acela care lucrează în noi *„după a Sa bună plăcere”*, în conformitate cu textul de la Filipeni 2, 3.

Cu alte cuvinte, din perspectivă augustiniană, nimic nu poate împiedica alegerea divină, nici chiar răul care își continuă lucrarea sa și după eliberarea harică. Totul trebuie să se îndrepte spre scopul final al Providenței și de aceea nu putem însă vorbi de o predestinare în sens negativ, o predestinare la săvârșirea răului, deci la păcat și moarte. Predestinația lui Augustin nu e o stare de indiferență, nici de vinovăție, nici de nevinovăție, omul fiind predestinat fie la fericire, fie la chin, ci o stare existentă de vinovăție, din care Dumnezeu voiește, în bunătatea Sa, să-l ridice pe om. Angajați în această predestinare nu este nici unul din cei doi, textul din Romani 9,13, nici Esau și nici Iacob, căci minunea harului constă mai ales în faptul că El se îndreaptă spre unul din cei doi. Prin urmare, noi nu ne putem deci lăuda cu propriile noastre câștiguri și convingeri, ci trebuie să recunoaștem că Dumnezeu este Cel care ne-a salvat. Dumnezeu este Cel care alege câțiva puțini, pe care El din veșnicie i-a predestinat și lasă pe mulți în osânda veșnică⁸⁹.

De aici rezultă că, omul fără ajutorul harului divin ar fi fost pierdut, căci fiecare merit al omului este exclus în fața lui Dumnezeu și încrederea în propria putere a omului este imposibilă și de aceea nimeni nu l-ar fi pretins pe el la noua existență,

⁸⁷ *Ibidem*, p. 68, 69.

⁸⁸ Traian Sevcicu, *Aspecte dogmatice...*, art. cit, p. 242.

⁸⁹ Josef Lossl, *Intellectus Gratiae. Die Erkenntnistheoretische und Hermeneutische Dimension der Gnadelehre Augustins von Hippo*, Brill-Leiden-New York-Köln, 1997, p. 280, 303.

cea în Hristos, deci, cu alte cuvinte, toate sunt așezate sub milostivirea lui Dumnezeu. De aceea gândul predestinării îl conduce pe om departe de egocentrismul vieții sale și îl așează pe el în legătură cu Dumnezeu⁹⁰. Vedem și aici așadar ilustrată perseverența gândirii augustinieni în ceea ce privește numărul celor aleși, motivul pentru care un număr de aleși în comparație cu cel al celor osândiți ne rămâne necunoscut, găsește răspuns doar în acțiunea liberă a lui Dumnezeu. Cert este și aici că omul nu are nici o putere să influențeze această alegere, se înțelege prin acțiunile sale, și de aceea noi ne aflăm până la sfârșit sub acțiunea milostivirii divine.

Chiar și în predicile sale el a utilizat anumite texte care îi ofereau posibilitatea de a indica predestinația și preștiința lui Dumnezeu referitoare la acest fapt: Ioan 8, 47, Ioan 10, 7-10, II Tim 2, 19 sunt luate ca texte de referință, din care reiese că Dumnezeu, cunoscând pe ai Săi, îi și alege. Face o paralelă între cei dinăuntrul staulului și cei din afara lui, dar hotărâtor este cine aude vocea păstorului, și tocmai de aceea cine va suporta până la sfârșit va auzi această voce, deci o paralelă evidentă la Matei 10, 20. Un alt text pe care își bazează învățătura sa despre predestinare este textul din Ioan 14, 2-3, unde arată că pregătirea locurilor a fost făcută pentru aceia pe care El i-a ales de la întemeierea lumii. Aici Augustin face o paralelă între locurile din casele Tatălui și aceia care au fost aleși prin predestinație. Alegerea celor chemați și pregătirea locuințelor lor s-a făcut pe baza predestinației înainte de întemeierea lumii. Aceeași linie și aceeași conduită o întâlnim în lucrarea sa *De Civitate Dei*, unde urmărește o privire retrospectivă în istoria mântuirii de la creația lumii și până la sfârșitul timpurilor. Deși tot ce a creat Dumnezeu a fost bun, răul apare ca un accident cauzat de om, accident care nu pune însă în discuție raportul dintre voia liberă a omului și preștiința lui Dumnezeu. Apoi textul din Efeseni 2, 9 este și el citat tocmai pentru a arăta că predestinația nu putea să nu existe fiind prevăzută de Dumnezeu, fiind preștiința lui Dumnezeu, căci nu puteau să existe una fără cealaltă, adică nici predestinația fără preștiință, dar nici preștiința fără predestinație. Textele din Ioan 3, 5 și Ioan 6, 39 sunt concepute de Augustin ca fiind acele locuri din Sfânta Scriptură în care se face deosebire între cei chemați și cei aleși. Numai aceștia din urmă sunt stabiliți spre viața veșnică⁹¹.

Trebuie remarcat faptul că un aspect important al învățăturii despre predestinare al lui Augustin este acela că numărul celor aleși de Dumnezeu este știut de către Acesta. Acest lucru reiese clar nu numai din *De civitate Dei*, opera ce face referire clară la acest lucru, ci și în acele opere pe care Augustin le-a scris în tendința sa de a combate semipelagianismul și pentru a avertiza pe călugării din Provence și Hadromentum despre acest lucru. Amintim astfel lucrările sale aparținând ultimilor ani de viață: *De correptione et gratia* 426-427, *De praedestinatione sanctorum* 428-429, *De dono perseverantiae* 428-429. Toate aceste opere tratează subiectul predestinație.

⁹⁰ Rudolf Strauss, *Der neue Mensch innerhalb der Theologie Augustins*, EVZ Verlag, Zürich, 1967, p. 88.

⁹¹ Johan Boumann-Augustinus, *Lebensweg und Theologie*, Basel, 1987, p. 304, 305, 329.

Cei predestinați – *electi, filii Dei, discipuli Christi* – la domnia veșnică vor ajunge aici prin darul perseverării până la sfârșit, unde vor rămâne totdeauna, în suprema fericire fiind susținuți de mila Mântuitorului. Alegerea nu este făcută în urma unui merit recedent, ci cu un har special ce ține loc de merit. Prin urmare, cei aleși vor fi judecați cu milă deoarece ei sunt vase ale milei, pregătite pentru slavă, iar cei condamnați, vase ale mâniei, vor fi judecați după dreptatea lui Dumnezeu. Pentru Augustin, Mântuitorul Iisus Hristos este exemplul cel mai grăitor de predestinație căci *prin ce merite premergătoare credinței sale natura sa omenească s-a putut ridica la o astfel de demnitate. Același har care face pe omul creștin, a legat și pe Iisus-Omul de Domnul încă de la început...după cum El a fost predestinat ca să fie Capul nostru, astfel mulți dintre noi suntem predestinați ca să fim mădulele Sale*, și la fel Petru a fost predestinat, deși l-a tăgăduit de trei ori pe Hristos, deoarece Dumnezeu cheamă la credință pe cei predestinați, chiar dacă voințele lor sunt rebele⁹².

Pentru Augustin apartenența la *massa perditionis* era necesară deoarece omul, ca un urmaș al lui Adam, era exclus de la orice posibilitate a mântuirii fără o intervenție directă a milostivirii lui Dumnezeu. Aceia care primesc această milostivire ar trebui să fie recunoscători pentru acest har, căci fără el chiar și cu meritele lor personale nu ar avea nici un câștig, iar cei care nu vor fi conduși de nici o milostivire, nu ar avea nici un motiv să se plângă, ci ar trebui să mulțumească lui Dumnezeu pentru bucuria naturală a vieții. Omul a avut libertate deplină în fața păcatului, fiind liber să aleagă dacă va cădea sau nu, deoarece nici o slăbiciune a voii nu l-ar fi împiedicat ca să facă aceasta, sau din contră să facă ce este bun. Dacă nu ar fi păcătuit, ar fi trăit Adam și Eva în nemurire. Aceeași libertate este acum în Dumnezeu în ceea ce privește alegerea⁹³. Augustin arată clar că nimic din trecutul, prezentul sau viitorul omului nu ar putea fi o cauză câștigătoare pentru alegerea personală de către Dumnezeu. Totul pleacă din hotărârea liberă a lui Dumnezeu, căci El este acela care nu numai predestinează ci și împarte merite.

Putem vorbi de aceea și despre păcat, chiar și despre cel original, așa cum a fost conceput de Augustin. După cum aminteam în dezbaterile despre controversa pelagianistă, Augustin constată pe baza textului din Rom. 5, 12 că este vorba de o moștenire generală a păcatului, care s-a dat neamului omenesc, căci astfel devine umanitatea o *massa perditionis* – *De civitate Dei* XXX, 12. Așadar, este o stare de păcat moștenită, în care se găsește umanitatea din generație în generație, iar esența păcatului se transmite mai departe datorită relației carnale dintre bărbat și femeie⁹⁴. Tot în tratatul apologetic *De civitate Dei*, Fericitul Augustin arată că îndată după moarte, sufletele primesc numai o parte din recompensele sau pedepsele care i se cuvin, de unde și lupta care se dă între

⁹² Ștefan C. Alexe, *Concepția...*, art. cit., p. 346.

⁹³ Henry Chadwick, *Augustin*, Verlag Vandenhoeck&Rupert in Göttingen, Göttingen, 1987, p. 117.

⁹⁴ Gerhard Wehr, *Aurelius Augustinus. Grosse und Tragik des umstrittenen Kirchenvaters*, Verlagshaus Gerd Möhn, Gutersloh, 1979, p. 72.

două cetăți, originea acestora din urmă stă în crearea îngerilor buni și a oamenilor, urmată și de căderea unei părți a îngerilor și a omului⁹⁵.

Pentru Augustin libertatea voii, care conduce la predestinare, constă din alegerea harului, alegere care coordonează spre bine și susține maiestatea lui Dumnezeu (această formulă va fi preluată mai târziu de către Calvin și alți teologi). Maiestatea lui Dumnezeu nu este diminuată de condamnarea unora la *massa perditionis*, deoarece nimeni nu poate reproșa ceva milostivirii divine, Dumnezeu având în destinul acestora toată dreptatea. Privitor la această dublă alegere nu există nici o altă explicație decât aceea că Dumnezeu nu dă și nu este nedreptate.

Să nu pierdem din vedere nici faptul că, pentru Augustin, îndumnezeirea este privilegiul celor aleși, făcându-se astfel premergătorul predestinaționalismului riguros. Așa cum arăta Vl. Losky, în timp ce Părinții răsăriteni împărtășesc conceptul de îndumnezeire, Augustin și teologia apuseană de după el văd perfecțiunea finală a omului în răscumpărarea prin îndreptarea prin credință, sau înțelegerea rațională a vederii fericite⁹⁶. Mai amintim aici faptul că dogma despre predestinare este strâns legată de eshatologie, fapt pentru care el face o referire constantă la termenii care exprimă așteptarea și încrederea. Timpul în care va veni Domnul nu este știut, dar se poate vorbi de o eshatologie prezentă și una viitoare, în cea din urmă accentul fiind pus pe învierea spirituală, făcându-se paralelă la tabloul biblic privind discuția dintre Iisus Hristos și femeia samarineancă⁹⁷. Pentru Augustin dogma învierii trupurilor la judecata universală înseamnă restituirea integralității ființei umane și prin aceasta restabilirea echilibrului dintre faptă și răsplătă. Fericirea nu va fi egală pentru toți, dar acesta nu este un motiv de gelozie sau de teamă. În principiu suntem cu toții condamnați la iad – *massa damnata* – și numai voința lui Dumnezeu îi scoate pe unii din pedeapsă, nu meritele lor. Pentru a arăta că numai un anumit număr sunt aleși de către Dumnezeu, Augustin face din nou apel la Sfânta Scriptură și utilizează textele din Matei 3, 9 și Apocalipsă 3, 11. Și dacă Dumnezeu predestinează pe unii pentru fericire, al căror număr numai El îl știe, este din cauza milei și dacă îi lasă pe alții să piară este din cauza dreptății. Această teză a rămas așa numai în protestantism, deoarece, în învățătura ortodoxă, condamnarea este legată de ideea de liberatate și sinergie. Spre deosebire de romano-catolici, teologia ortodoxă nu a încercat să stabilească un raport amănunțit între faptă și pedeapsă, așa încât să se știe cu precizie care și ce păcate duc la iad sau, potrivit concepției romano-catolice, la purgatoriu, dreptatea lui Dumnezeu aplicându-se ca o lege mecanică⁹⁸.

⁹⁵ Gheorghe Săndulescu, „Concepția Eshatologică a Fericitului Augustin în *De Civitate Dei*”, în ST, seria a II-a, anul XXXVI, 1989, nr. 9-10, p. 675.

⁹⁶ P. Adrian, *Învățătura despre îndumnezeire în concepția Fericitului Augustin* în Studia, Universitatea Babeș-Bolyai, anul XLVII, nr. 1-2, 2002, p. 200.

⁹⁷ Giuseppe Ferraro, *La spirito e Cristo – Nel commento al quattro vangeli e nel trattato Trinitario di Sant Agostino*, Libreria editrice Vaticana, 1997, p.179-181.

⁹⁸ Gheorghe Săndulescu, *Concepția eshatologică...*, art. cit., p. 676.

Ca o consecință naturală a predestinației, în eclesiologia augustiniană, se observă o nouă caracteristică: dualismul, reflectat atât în revelația verticală cât și în cea orizontală a credinciosului cu Dumnezeu. Vom întâlni la Augustin distincția făcută între *communio sacramentorum*, designând prin aceasta coexistența celor buni cu cei răi în Biserică, adică, stabilindu-se prin administrarea Sfințelor Taine tuturor creștinilor o comuniune exterioară, corporală între ei și societatea sau *congregatio sanctorum*, formată din adunarea sfinților sau a celor aleși și care constituie adevărata biserică. Drept rezultat final al doctrinei lui Augustin despre predestinație se poate concluziona că Dumnezeu nu privește la meritele omului, ci importantă este numai propria decizie mântuitoare. Practic, Dumnezeu nu dorește ca cineva să facă răul, dar tot El este acela care alege pe baza harului său și a propriei măsurii. De unde și conceptul de un număr exact al celor aleși, număr știut dinainte, în comparație cu cel al celor condamnați.

Privind retrospectiv cele două doctrine ale lui Augustin la care am făcut referire, respectiv învățătura despre har și predestinare, putem urmări mai multe linii în gândirea sa teologică și anume: 1. originea răului nu se află în creație, ci în moștenirea păcatului originar. Dumnezeu nu l-a creat pe om ca păcătos, ci liber ca acesta să decidă prin propriile sale acte; 2. după cădere devine imperos necesar harul lui Dumnezeu capabil să îl mântuiască pe om, care din punct de vedere etic este predestinat, fără ca ontologic să se implice el personal în această acțiune.

Astfel rezultatul final al cercetării învățăturii despre har la Fericitul Augustin se poate rezuma în felul următor: apariția învățăturii despre har este dependentă de structura concepției despre Dumnezeu augustiniană, cu contrazicerea maniheismului motivația fiind în același timp critica platonice. De aceea, putem urmări acest rezultat în următoarele direcții care duc împreună la apariția și dezvoltarea conceptului mai sus amintit: a. concepția despre har nu se întâlnește doar la exegezele pauline, ci stă deja în tratatul *De vera religione* unde apare o structură dublă a conceptului de Dumnezeu, Care, pe de o parte, trebuie conceput ca un principiu transcendent, iar pe de altă parte ca fiind un principiu însuflețit, sigur și neschimbat; 2. această concepție dublă despre Dumnezeu, care va fi tributară învățăturii despre har trebuie să fie urmărită și în perioada Cassiciacum. În *De beata vita* pe de o parte omul are acces prin cunoaștere și morală la neschimbabilitate, iar pe de altă parte depinde numai de Dumnezeu, ca o măsură atotcuprinoasă, atingerea vieții fericite; 3. în *De immortalitate animae* Dumnezeu apare ca atotcuprinzător, El fiind acela care dă viața, forma, măsura, El fiind Sufletul Universal. Aici, nu apare însă o deosebire a sufletelor, diferențierea dintre sufletul universal și cel individual este de nuanță platonice; 4. Tot în *De vera religione* pe baza noțiunii și a conceptului de Dumnezeu dezvoltă Augustin învățătura sa despre creație și despre mântuire. Legătura pe care o vede între primii oameni și istoria mântuirii și procedeul mântuirii ca și consecință a vieții și a timpurilor este descrisă ca o recunoaștere a acțiunii creatoare a lui Dumnezeu Care, cu toată starea de păcătoșenie a omului, rămâne în starea de a mântui; 5. exegezele timpurii ale scrierilor pauline vor determina o structurare în patru stadii a învățăturii sale *ante legem – sub lege – sub gratia – in pace*. În tratarea exegezei

Epistolei către Galateni, Augustin arată deja că nici un merit – *meritum*, ci numai harul credinței îl face pe om drept. Hotărâtor devine desigur momentul când Hristos se întrupează. Așadar, în tratarea Epistolei Sf. Apostol Pavel către Galatani, Augustin se axează, pe de o parte, pe contracararea conceptului de merit, iar, pe de altă parte, pe legătura și importanța credinței, care va aduce harul; 6. utilizarea Epistolei către Romani, *Rom* 8, 28-30 și *Rom* 9, 11-20, aduce cu sine menționarea, pentru prima dată, a conceptului despre cei aleși, concept dependent de învățătura despre grație. Aici încearcă Augustin ca această alegere să o prezinte, pe de o parte, ca o inițiativă a lui Dumnezeu, iar, pe de altă parte, ca o calculare a comportamentului uman. Spre final, Augustin decide importanța hotărâtoare a voii libere prin care omul se decide sau nu pentru credință; 7) În scrierile antimaniheice arată Augustin faptul că starea în care omul se naște, este o stare de pedeapsă, dar nu datorată creației, deci nu un defect creațional, ci din contră, datorită voii libere pe care omul o avea; 8. În *Ad Simplicianum* I. 1, vorbește Augustin despre Lege și rolul ei, accentuând faptul că ea nu putea să conducă spre anularea păcatului. De aceea trebuie conceput harul ca o depășire a Legii și ca acea putere care înlătură discrepanța dintre voie și acțiune, omul având posibilitatea de a face evident ceva, dacă Dumnezeu se impune pe El Însuși ca centru sigur și vital al omului; 9. Tot în *Ad Simplicianum* I, 2 se poate constata o schimbare de atitudine, în sensul că prioritate are harul și nu credința. La sfârșitul acestei prelegeri exprimă Augustin concepțiile sale despre har cu cele despre predestinare, mai bine spus, despre alegerea celor predestinați. Această alegere se realizează pe baza milostivirii divine, fără însă ca acest comportament al omului să influențeze milostivirea divină. Baza acestei alegeri este de neînțeles pentru om, dar omul datorită căderii sale în păcat a primit ca pedeapsă condamnarea, de unde rezultă totala dreptate a lui Dumnezeu în ceea ce privește această alegere. Practic, aici apare o modificare în doctrina sa despre har, dar mai ales contradicția între har și faptele omului; 10. conceptul de har se întâlnește însă de puține ori în Confesiunile sale, în sensul pe care l-am aștepta comparat la exegezele pauline. Confesiunile încearcă să îl convingă pe cititor cu ajutorul prelegerii din Geneză 1 și a propriei sale experiențe avizului favorabil al unei unice noțiuni de Dumnezeu, recomandare necesară controversei antimaniheice, Augustin încercând să se apere el însuși de o tentă neoplatonică sau maniheică; 11. important pentru înțelegerea conceptului de har sunt Confesiunile sale VII-VIII. Aici el se ocupă mai ales de concepțiile sale *sub lege-sub gratia* unde arată atât starea de păcătoșenie în care era adâncită umanitatea, cât mai ales necesitatea nașterii Mântuitorului; 12. în special, pe baza textului din *Gen* 1, 2, Augustin vorbește despre desăvârșirea eshatologică a creației, pregătită din predestinație și va fi atinsă prin formarea omului nou⁹⁹.

Încercând, în final, să facem un portret al Fer. Augustin putem concluziona că el a fost și rămâne unul dintre cei mai importanți Părinți ai Bisericii Apusene, un suprem „Doctor al harului”, dar care a fost și este privit, din punct de vedere al teologiei

⁹⁹ Volker Henning Drecoll, *Die Entstehung der Gnadelehre Augustinus*, Möhr Siebeck Verlag, Tübingen, 1999, p. 355.

sale, cu rezervă în Răsărit. Aceasta datorită faptului că el a alunecat într-o deformare a dogmei ortodoxe despre har printr-un anume suprarationalism pe care-l avea în comun cu mentalitatea latină căreia îi aparținea prin cultură, dacă nu prin sânge¹⁰⁰. Fericitul Augustin rămâne însă incontestabil, dacă facem abstracție de erorile amintite, unul dintre cei mai productivi autori patristici a cărui operă va continua să influențeze pe mai departe nu numai teologia, din punct de vedere al doctrinei acesteia, cât mai ales viața morală a credinciosului, deci a practicantului care îi citește opera.

Augustine: Saint or Blissful. One of the most productive religious writers belonging to the patristic epoch was undoubtedly the archbishop of Hippo, Augustine, if we are capable to think mainly about the theological dimension of his work. Although he is regarded as an outstanding personality of the Orthodox theology he was not titled as the holy but only as the blissful. Unlike the Orthodox Church the Western Church considers him one of the basic pillars of the Roman-Catholic theology, at least up to Thomas d'Aquino, because his influence was noticeable in the work of other religious writers. The study below reveals the difference between the Orthodox and Catholic theologies regarding the title of the holy or the blissful without affecting Augustine's great personality or valuable work, which will preserve its importance and will hold a prominent position in both theological systems.

¹⁰⁰ Serafim Rose, *Locul Fericitului Augustin în Biserica Ortodoxă*, traducere de Constantin Făgețean, Ed. Sofia, București, 2002, p. 32.

III. PAGINI PATRISTICE

SFÂNTUL GRIGORIE CEL MARE

OMILIA A III-A

**rostită dinaintea poporului în basilica Sf. Felicitas, martira,
în ziua pomenirii sale, 23 noiembrie 590***

MAMA ȘI FRAȚII LUI IISUS

Text: *Mt* 12. 46-50

1. Este scurtă, frați prea iubiți, lecția Sfintei Evanghelii pe care voim a o citi, dar ea este plină de adâncimi. Astfel, Iisus, Creatorul și Izbăvitorul nostru, prefăcându-se că nu-și cunoaște mama, ne învață cine este maica Sa și cine sunt apropiații Săi, nu prin rudenie dată de carne, ci prin unitatea de Duh: „Cine este mama Mea și cine sunt frații Mei?...Că oricine va face voia Tatălui Meu Cel din ceruri, acela îmi este frate și soră” (*Mt* 12, 48 și 50). Ce vrea El să ne spună prin aceasta dacă nu aceea că voiește a atrage către Sine pe toți păgânii aceia care, în cuminenție, ascultă poruncile Sale și că ignoră pe iudeii care sunt neam cu El după trup? Tot astfel și când spune că „mama Ta este afară” (*Mt* 12, 48), ca și cum n-ar cunoaște-o pe aceasta, semnifică faptul că Sinagoga nu este recunoscută de fondatorul său, pentru că totul este redus acum la observarea Legii și pentru că ea și-a pierdut înțelepciunea spirituală și s-a fixat afară, pentru a păzi litera.

2. Că aceia care fac voia Tatălui sunt numiți soră sau frate de către Domnul nu este ceva care să uimească, pentru că atât unul cât și celălalt dintre sexe este chemat la credință. Este însă uimitor că El face acest lucru referindu-Se și la Mama Sa. Căci Hristos a socotit demn să dea numele de frați Ucenicilor care credeau Lui, când a spus: „Duceți-Vă și vestiți fraților Mei...” (*Mt* 28, 10), dar ne face să ne gândim cum acela

* Traducerea s-a efectuat după ediția *Sanctorum patrum opuscula selecta ad usum praesertim studiosorum theologiae*, series altera, tomus VI, CEniponte, 1892, reprodusă de Migne în *Patrologie Latina* (tom. 76, col. 1075-1312), cu efectuarea controlului de text în edițiile de limbă franceză *Les quarante Homelies ou sermons de S. Gregoire le Grand, pape, sur les Evangiles de l'annee*, Paris, chez Pierre Le Petit, 1665, 646 p. și ediția Saint Gregoire le Grand, *Homelies sur les Evangiles*, Editions Sainte Madeleine, 2000, 667 p. care constituie și textele de bază ale proiectului nostru de traducere integrală a acestor texte gregoriene.

care a devenit frate Domnului îmbrățișând credința poate fi, în mod egal „mama Sa”. Ei bine, ascultați: cel care-i este frate și soră lui Hristos prin credință, devin maica Sa prin vestire, prin predicarea Lui. Căci prin aceasta face, să zicem așa, să se nască Domnul, introducându-L pe Acesta în inima celui care ascultă; și devine astfel maica sa dacă poartă sarcina iubirii Domnului, însămănțând cu aceasta și inima aproapelui său.

3. Prea Fericita Felicitas, pe care noi o prăznuim în sărbătoarea de astăzi, vine ca să ne confirme acest adevăr. Credința sa a făcut-o slujitoare lui Hristos, iar propovăduirea sa (exortațiile ei) au făcut-o maică lui Hristos. Cum citim în legenda sa, de altfel foarte exactă, era tot atât de doritoare de a-și lăsa copiii după trup să supraviețuiască în trup pe cât au toți părinții dorința de a se vedea precedându-le copiilor în moarte. Când încercarea persecuției s-a abătut asupra ei, ea a întărit prin cuvântările ei inima fiilor săi în dragostea pentru patria cea cerească, astfel încât ea și-a născut în duh pe aceia pe care, tot ea, îi născuse după trup; prin cuvinte ea a născut, pentru Dumnezeu, ceea ce prin trup născuse deja pentru lume. Socotiți și voi, frați preaiubiți, dacă nu avea o inimă de bărbat într-un trup de femeie. Dinaintea morții s-a ținut tare, fără teamă. S-a temut însă că-i va face să-și piardă lumina adevărului pe fiii săi de-i va păzi în viață.

Numim pe această femeie martiră? Dar ea este mai mult decât o martiră. Domnul a spus, El însuși, vorbind despre Ioan: „atunci de ce ați ieșit? Să vedeți un prooroc? Da, vă zic vouă, și mai mult decât un prooroc” (*Mt* 11, 9). Și Ioan, pe când era întrebat despre aceasta, a răspuns: „Ești tu proorocul? Și a răspuns: Nu!” (*In* 1, 21). Deși se știa mai mult decât profet, el nega că ar fi vreunul. Dacă Domnul spune despre Ioan că este mai mult decât un profet face aceasta pentru aceea că rolul unui profet este acela de a anunța viitorul, nu de a-l face cunoscut pe acesta. Astfel Ioan este mai mult decât un prooroc pentru că el arată, cu degetul aș zice, pe Acela pe Care Îl anunță prin glasul său. În ce privește pe femeia aceasta (pe Felicitas), n-am numit-o astfel doar martiră, ci, mai mult decât atât, pentru că a murit de șapte ori înainte de a-și muri propria moarte, pentru cele șapte gajuri ale dragostei pe care le-a trimis zălog Împărăției Cerului, ea venind prima la supliciu, dar acesta n-a voit-o decât a opta. Mama vede moartea fiilor săi, trăind-o cu mare durere, dar fără teamă; ea amestecă bucuria nădejzii cu durerea naturală. S-a temut pentru ei în timpul vieții lor, dar s-a veselit pentru ei în momentul morții lor. Ea s-a bucurat că n-a mai lăsat pe nici unul dintre ei în urma sa de teama de a nu se păzi aceștia pentru supraviețuire, ratând astfel întovășirea cu ea în veșnicie.

Cred că nici unul dintre voi, preaiubiți frați, nu-și închipuie că la moartea copiilor săi inima acestei femei n-a vibrat cu tandrețea naturală a unei mame. Nu se putea să vadă murind carne din carnea sa și ea să nu sufere; dar ea avea alături de sine o dragoste și mai mare care s-o ajute să treacă peste o astfel de durere trupească. Căci pentru aceasta i-a spus parcă Domnul lui Petru atunci când i-a spus că va veni o zi în care va suferi: „...când erai mai tânăr, te încingeai singur și umblai unde voiai; dar când vei îmbătrâni, vei întinde mâinile tale și altul te va încinge și te va duce unde nu voiești” (*In* 21, 18). Dacă Petru refuza a crede aceasta în conștiința sa, n-ar fi suferit pentru Hristos; dar martirul, care prin slăbiciunea trupului nu și-ar fi dorit martiriul, și-l dorește prin forța

dragostei și a spiritului. Totul mărturisește în trupul său viu o frică, o teamă vie de a merge la martiraj, dar exultă în duhul său dorința de a merge spre slava cerească, ajungând astfel ca tortura martiriului, care nu-l voiește pe el, să și-o dorească pentru sine. Tot astfel și noi, când căutăm a ne recupera bucuria unei sănătăți bune, luăm o poțiune medicinală foarte amară. În această poțiune amăreala ne displace, bineînțeles, dar sănătatea pe care ne-o aduce amarul acesteia ne place, fără îndoială. Felicitas iubea așadar pe copiii săi după voia celor naturale, dar pentru dragostea ei pentru patria cerească, ea a voit ca cei pe care-i iubea, să moară și, chiar mai mult, să se întâmple aceasta chiar în prezența sa. Căci ea este aceea care a resimțit cel mai dureros durerile lor, dar tot ea a sporit în slava pe care o va fi văzut-o cuprinzându-i pe fiii ei, care au precedat-o în Împărăție. Da, această femeie își merită spusa mea că-i mai mult decât martiră căci, în ardoarea ei, ea a murit cu fiecare fiu al său, făcând astfel să se înmulțească mucenicia sa, cucerind astfel laurii ce se cuvin celor care au fost mai mult decât martiri.

Laurii aceștia, despre care vorbesc, se foloseau în vechime de către consulii care-și exercitau funcția lor pe o anumită perioadă de timp, determinată și limitată prin aceasta. Dar dacă unul dintre ei era reșezat în onoarea de a fi consul, nu doar prima, ci și a doua, ba chiar și a treia oară, depășeau în demnitate și glorie pe aceia care nu fuseseră decât o dată. Astfel și Sfânta Felicitas a depășit martirii, pentru că ea a dat și iar a dat viața sa pentru Hristos, cu fiecare dintre pruncii ei care au gustat moartea înaintea ei. Dacă s-ar fi mărginit la propria-i moarte era departe de a suferi în iubirea ei.

4. Să luăm aminte la această femeie, dragii mei frați, și să luăm aminte la cele pe care le făptuim noi, față de faptele sale, noi care suntem puternici în trupurile noastre, noi cei plini de viață. Uneori, atunci când noi ne propunem să facem un bine, este suficient doar un cuvânt, chiar unul insignifiant, aruncat nouă chiar de pe buzele vreunui mincinos, pentru ca hotărârea noastră, modul nostru de a gândi să fie rănit și, astfel, să revenim asupra hotărârii luate, tergiversând-o. Iată cum, în multe cazuri, ne oprim a face cele bune din cuvinte proaste, iar pe Felicitas nici torturile n-au putut-o abate de la hotărârile sale. Noi, noi ne oprim și din șuieratul vreunui cuvânt mincinos pe când ea, ea prin spadă s-a aruncat către Împărăția Cerurilor, neglijând, ca nimic, cele ce se opuneau hotărârii sale. Noi, noi nu vrem să ne conformăm poruncilor Domnului făcând pomană cu parte din bunurile noastre, și avem destule. Ea nu numai că a închinat lui Dumnezeu câștigul său, ci și-a dat pentru Acesta chiar trupul său. Noi, noi când pierdem, prin voia Domnului, pe copiii noștri, plângem fără a mai putea fi conșolați; ea, ea i-ar fi putut plânge ca morți dacă nu i-ar fi dat ea însăși morții, pentru Domnul.

Atunci când va veni Atotputernicul și Dreptul Judecător pentru teribilul nostru examen, ce putea-vom spune noi, noi bărbații în raport cu slava acestei femei? În ce mod slăbiciunea inimii va ierta pe unii dintre bărbați când lor li se va aduce dinainte această femeie care, uimind lumea, a învins slăbiciunea genului său femeiesc? Să urmăm, așadar, fraților calea austeră și aspră a Izbăvitorului: practica vârtuților, aceea pe care atât de des femeile ne-o impun. Lepădați bunurile prezentului; sunt fără valoare, pentru că pot trece. Fie-vă teamă să iubiți ceea ce grabnic se pierde. Să nu ne mai lăsăm

dominați de lucrurile pământești, nici umflați de orgoliile noastre, nici rupți de ură, nici sulemenți de lux, nici cuprinși de invidie.

Pentru dragostea către noi, frați preaiubiți, murit-a Izbăvitorul nostru; să încercăm și noi să ne învingem pe noi înșine de dragul dragostei Lui. Dacă vom ști să o facem perfect, nu doar că vom scăpa la turnul de izbăvire, ci vom afla și darul slavei celei împreună cu martirii. Chiar dacă nu suntem persecutați, pacea cunoaște și ea genul ei de martiraj: chiar de nu punem sub sabie capul nostru și nici nu ne lovește fierul trupul și oasele noastre, putem să purtăm sabia duhului în sufletul nostru pentru a da morții, prin ea, patimile trupești. Fie ca Domnul să ne ajute la aceasta.

Traducere de:

Pr. Conf. Univ. Dr. Constantin NECULA

IV. ACTUALITATEA ECUMENICĂ

**PROF. DR. CHRISTOPH MARKSCHIES,
Președintele Universității Humboldt din Berlin,
a primit titlul de *doctor honoris causa*
din partea Universității „Lucian Blaga” din Sibiu,
la propunerea Facultății de Teologie „Andrei Șaguna”**

În data de 24 aprilie 2007, în Aula Mitropolit Ioan Meșianu a Facultății de Teologie Andrei Șaguna din Sibiu a avut loc ceremonia decernării titlului de doctor honoris causa Domnului Christoph Marksches, Profesor de Istoria Bisericii vechi, Pastor evanghelic și Președintele Universității Humboldt din Berlin.

Consiliul Facultății de Teologie „Andrei Șaguna” în ședința din data de 19 ianuarie 2006, în urma unei prezentări a personalității și operei Profesorului Marksches realizată de subsemnatul, a propus decernarea acestui înalt titlu Președintelui Universității berlineze. În luna august 2006, aflându-mă la o bursă de cercetare la Universitatea Humboldt din Berlin, am avut ocazia unei întâlniri personale cu Profesorul Marksches. După bucuria revederii (nu ne văzuserăm de doi ani, de când Domnia Sa a plecat din Heidelberg spre a ocupa un post de profesor la Facultatea de Teologie Evanghelică din Berlin), i-am înmănat scrisoarea din partea Facultății de Teologie de la Sibiu, scrisă în limba germană, care avea următorul conținut:

UNIVERSITATEA LUCIAN BLAGA SIBIU
FACULTATEA DE TEOLOGIE ANDREI ȘAGUNA
DECANATUL

Str. Mitropoliei nr. 20, Tel 0269-210530; 217684; Fax: 215905 – 102

Email: dorin.oancea@ulbsibiu.ro

Nr. 696/ 26.07. 2006

Domnului Profesor Dr. Christoph Marksches,
Președintele Universității Humboldt din Berlin

Mult Stimat Domnule Profesor,

Facultatea de Teologie „Andrei Șaguna” din Sibiu, România este, împreună cu Facultatea de Teologie Ortodoxă „Justinian Marina” din București, una dintre cele mai însemnate școli de teologie din lumea ortodoxă. Facultatea se străduiește, de mai multe decenii, să sprijine atitudinea ecumenică din Transilvania, teritoriu multilingvistic și multicultural din vestul României, precum și să ia parte la procesul ecumenic mondial.

Acest proces se desfășoară și prin legăturile cu unii din cei mai însemnați teologi din afara țării, mai ales cu cei care sprijină deschiderea inter-creștină. Un mod aparte de construire și apoi de întreținere a unor astfel de relații este pentru noi decernarea unui titlu de doctor honoris causa din partea Universității din care face parte Facultatea noastră.

Prin intermediul colegilor noștri de la Catedra de Istorie Bisericească – iar aici mă refer în special la colegul Daniel Buda – ne-au fost făcute cunoscute meritele dumneavoastră științifice și ecumenice. În acest fel, Consiliul Facultății a hotărât să vă acorde titlul de doctor honoris causa. Prin prezenta vă aduc la cunoștință această hotărâre, cu rugămintea de a o accepta. Dacă ne veți acorda această onoare și veți accepta propunerea noastră, ar urma ca în toamna aceasta să facem demersurile necesare la nivel universitar.

În așteptarea răspunsului dumneavoastră, cu cordiale salutări, rămân, în Hristos și în rugăciune comună, al dumneavoastră

Pr. Prof. Dr. Dorin OANCEA – Decan

Trebuie să mărturisesc că Profesorul Marksches a fost luat total prin surprindere (el nu știa de propunerea făcută Consiliului Facultății de la Sibiu) de această scrisoare, fiind impresionat până la lacrimi. După o altă întâlnire și un prânz comun, timp în care am discutat despre Facultatea de la Sibiu și rolul Ortodoxiei în Europa, m-am despărțit de Profesorul Marksches, care mi-a înmănat următoarea scrisoare pentru Părintele Decan Dorin Oancea și Consiliul Profesoral de la Sibiu:

UNIVERSITATEA HUMBOLDT BERLIN

Biroul prezidențial

Prof. Dr. Christoph Marksches

22. 08. 2006

Adresa: Humboldt-Universität zu Berlin

Unter den Linden 6

10099 Berlin

Telefon: + 49 (30) 2093-2100

Telefax: + 49 (30) 2093-2729

praesident@hu-berlin.de

Universitatea Lucian Blaga Sibiu

Facultatea de Teologie Ortodoxă Andrei Șaguna

Domnului Decan Prof. Dr. Dorin Oancea

Str. Mitropoliei 20

550179 Sibiu, România

Acordarea titlului de doctor honoris causa de către Facultatea de Teologie din cadrul Universității Sibiu

Prea Venerabile Spectabilis,

Prea Venerabile Domnule Coleg Oancea,

Când înainte cu mai bine de o săptămână, Domnul Coleg Buda mi-a înmănat scrisoarea dumneavoastră – așa cum mi-a promis că vă va relata verbal – aceasta

ACTUALITATEA ECUMENICĂ

m-a mișcat adânc. Ca teologi știm că întreaga noastră muncă pe care o dezvoltăm este în realitate dăruită și nu se bazează pe propria noastră concepție și nici pe propriile noastre puteri.

Cu atât mai mișcat, recunoscător și impresionat am fost de faptul că dumneavoastră doriți să distingeți munca mea științifică și eforturile mele ecumenice cu decernarea titlului de *doctor honoris causa* din partea mării dumneavoastră Facultăți și a venerabilei dumneavoastră Universități.

Chiar dacă modestia nu mă caracterizează în aceste momente, nu pot să tănuiesc faptul că mă bucur foarte mult pentru cinstea oferită, pe care o voi accepta.

Sper ca cinstea acordată să fie în același timp începutul unei strânse relații dintre Facultățile și Universitățile noastre, spre folosul studenților și mă bucur în mod cu totul deosebit de posibilitatea pe care o voi avea de a vă cunoaște pe Dumneavoastră și pe Colegii Dumneavoastră.

Cu deosebită stimă,
al Dumneavoastră, recunoscător și mișcat

Prof. Dr. Christoph Marksches

După primirea acestei scrisori de către conducerea Facultății de Teologie de la Sibiu și după prezentarea ei în traducere românească Domnului Rector Prof. ing. Dr. Constantin Oprean, Senatul Universității „Lucian Blaga” în ședința din 27 septembrie 2006 a aprobat propunerea Facultății de Teologie din Sibiu de a acorda Profesorului Christoph Marksches titlul de doctor honoris causa.

Deoarece în perioada 19-22 noiembrie urma să mă aflu la Wittenberg împreună cu Pr. Conf. Dr. Irime Marga la lucrările celei de-a cincea întâlniri a comitetului de Planificare a celei de-a Treia Adunări Ecumenice Europene de la Sibiu, iar drumul nostru spre Wittenberg implica o escală la Berlin, am vizitat pe Profesorul Marksches, înmânându-i, în Biroul prezidențial, următoarea scrisoare:

UNIVERSITATEA LUCIAN BLAGA SIBIU
FACULTATEA DE TEOLOGIE ANDREI ȘAGUNA
DECANATUL

Str. Mitropoliei nr. 20, Tel 0269-210530; 217684; Fax: 215905 – 102
Email: domin.oancea@ulbsibiu.ro

Sibiu
13. nov. 2006

Către Prof. Dr. Christoph Marksches,
Președintele Universității Humboldt din Berlin

*Mult Stimată Doamnă Președinte,
Dragă Profesor Marksches,*

Mișcătoarea scrisoare pe care ne-ați trimis-o în luna august prin care acceptați să fiți decorat de către Universitatea noastră cu titlul de doctor honoris causa, ne-a bucurat foarte mult, pe mine și pe colegii mei.

Acum folosesc din nou ocazia de a vă saluta inimos și de a vă ura Dumneavoastră, familiei dumneavoastră și colaboratorilor din cadrul Universității Humboldt, pe care o conduceți, un Advent cu bucurii, precum și un Crăciun binecuvântat și un an nou cu bucurii.

În ceea ce privește decernarea titlului de doctor honoris causa, ar trebui, întâi de toate, să convenim asupra unei date. Propun perioada dintre 8 aprilie 2007 (după sărbătoarea comună a Paștilor și după lungul Post Mare ortodox) și începutul lui mai. Sper să găsiți în agenda dumneavoastră o dată pentru o vizită la Sibiu. Bineînțeles, dacă aveți o altă propunere, vă rog să-mi comunicați. Toate detaliile le vom discuta în timp util.

Cu dragoste creștină, al Dumneavoastră

Prof. Dr. Dorin-Zosim Oancea

Decanul Facultății de Teologie „Andrei Saguna” din Sibiu

În luna februarie 2007 m-am aflat din nou la Wittenberg cu ocazia celei de-a șasea întâlniri a Comitetului de Planificare a celei de-a Treia Adunări Ecumenice Europene de la Sibiu. Am avut o convorbire telefonică cu Prof. Marksches în urma căreia am convenit asupra datei la care urma să fie la Sibiu: 22-24 aprilie 2007. În lunile următoare, prin intermediul asistentului său Andreas Heisers, am stabilit toate detaliile vizitei. Președintele Marksches mi-a comunicat încă din august 2006 că va veni la Sibiu cu un grup de cadre didactice și studenți cu scopul de a vizita câteva locuri de importanță istorică din Sibiu și împrejurimi. Astfel, Domnia Sa, împreună cu un grup de opt profesori, asistenți și colaboratori de la catedră, au sosit la Sibiu în data de 22 aprilie. La aeroport au fost întâmpinați de o delegație din partea Facultății de Teologie, condusă de Părintele Decan Pr. Prof. Dr. Dorin Oancea. În după-amiaza aceleiași zile vizitat centrul istoric al Sibiului, Muzeul Brukenthal și catedralele ortodoxă și evanghelică. A doua zi au vizitat împrejurimile Sibiului, concentrându-se mai ales asupra obiectivelor cu importanță istorică și spirituală: cetățile și bisericile săsești din Cisnădie, Cisnădioara și Sebeș, Muzeul de icoane pe sticlă de la Sibiel. Seara, delegația berlineză a participat la o rugăciune ecumenică organizată în localitatea Petrești, jud. Alba, de pastorul evanghelic Wolfgang Wiensch, care și-a susținut teza de doctorat la Universitatea Humboldt. Cu această ocazie Prof. Marksches a rostit o conferință cu titlul Fericitul Augustin ca și liturgist.

În data de 24 aprilie, înainte de ceremonia decernării, oaspeții de la Berlin au participat la Sfânta Liturghie oficiată în Capela Facultății și la o ședință a Consiliului profesoral unde s-au discutat posibilitățile de colaborare între Facultatea de Teologie de la Sibiu și cea de la Berlin. La ceremonia de decernare a titlului de doctor honoris causa au participat Înalt Prea Sfinția Sa Dr. Laurențiu Streza, Arhiepiscopul Sibiului și Mitropolitul Ardealului, Prof. Dr. Hans Klein, Episcop vicar al Bisericii Evanghelice C. A. din România, Decanul Facultății de Teologie Evanghelică și Președintele Forumului Democrat al Germanilor, Filiala Transilvania, Prof. Dr. Ing. Constantin Oprean, Rectorul Universității „Lucian Blaga” din Sibiu, Prorectorii Universității, Decanii unor Facultăți din cadrul Universității, Martin Botesch, Președintele Consiliului Județean Sibiu, profesori din cadrul Universității „Lucian Blaga”, studenți, precum și alți oaspeți.

Cuvântarea Laudatio a fost rostită în limba germană de către Pr. Prof. Dr. Dorin-Zosim Oancea. Iată textul acesteia:

LAUDATIO

**Prof. Dr. Christoph Marksches,
Președintele Universității Humboldt din Berlin**

*Înalt Prea Sfinția Voastră Părinte Mitropolit Laurențiu,
Mult Stimat domnule Rector,
Mult Stimată Doamnă Prorector,
Mult Stimăți Domni Prorectori,
Mult Stimăți Decani și reprezentanți ai diferitelor Facultăți din cadrul Universității „Lucian Blaga”,
Iubiți oaspeți din Berlin,
Dragi colegi din Facultatea de Teologie „Andrei Saguna”
Dragi Studenți și Studente,*

Facultatea de Teologie „Andrei Saguna” din cadrul Universității „Lucian Blaga” din Sibiu are astăzi deosebita onoare de a acorda titlul de doctor honoris causa al Universității Lucian Blaga Profesorului de teologie și Președintelui Universității Humboldt din Berlin, Dr. Christoph Marksches. Este un eveniment de o deosebită importanță, atât datorită personalității Prof. Dr. Marksches cât și împrejurărilor în care acesta se petrece.

Pentru mine este o deosebită onoare să am ocazia să vi-l prezint pe Prof. Dr. Marksches, în numele Universității și al Facultății noastre, cu ocazia acestui eveniment festiv al acordării titlului de doctor honoris causa. Atunci când îi rostim numele, ne gândim în același timp la deosebita sa activitate științifică, la angajamentul său în calitate de președinte al uneia dintre cele mai importante Universități din Germania și Europa, și nu în ultimul rând, la activitatea sa spirituală, în calitate de pastor.

Prof. Marksches s-a născut la 3. oct. 1962 în Berlin-Zehlendorf într-o familie cu bogate tradiții academice. Bunicul său a fost profesor de limba latină, iar tatăl său, Hans Lothar Marksches, a fost un excelent germanist. Christoph Marksches a studiat teologie evanghelică, filologie clasică și filosofie în Marburg, Jerusalem, München și Tübingen. În 1991 își publica teza de doctorat cu titlul „Valentinus Gnosticus?” unde a dezvoltat ipoteza că Valentin nu a fost un gnostic în sensul strict al cuvântului. El a fost cel care a dovedit pentru prima dată că între valentinieni și persoana presupusului lor întemeietor, Valentin, care în jurul anului 180 își exercita cu mediocritate la Roma misiunea de învățător, nu există legătură istorică. Această ipoteză a fost primită la început cu rezervă de către comunitatea științifică internațională, astăzi însă este acceptată de tot mai mulți specialiști. Peste numai trei ani, își publica lucrarea de habilitare, care avea la bază cercetările sale în domeniul triadologiei Sfântului Ambrozio al Milanului și ale Apusului latin. Apoi a fost activ în calitate de profesor, fiind pe atunci cel mai tânăr profesor titular din întreaga Germanie, mai întâi la Universitatea Friedrich-Schiller din Jena (1995-2000), iar din toamna anului 2000 a preluat catedra de teologie istorică din cadrul Universității Ruprecht-Karl din Heidelberg ca și urmaș al Profesorului Adolf Martin Ritter. Din 2004 este titularul catedrei de Istoria Bisericii vechi de la Universitatea Humboldt din Berlin.

Fulminanta carieră de profesor a fost dublată de o rar întâlnită activitate științifică. Profesorul Markschies este autorul a 15 volume de specialitate, unele dintre ele traduse deja în diferite limbi (precum engleza, franceza, spaniola, italiana, ceha sau japoneza). A alcătuit 130 de studii și peste 100 de recenzii abordând diferite teme de Istorie bisericească veche și Patrologie. Datorită cercetărilor sale, Domnul Markschies este unul dintre cei mai renumiți specialiști în gnosticism care există la nivel mondial. El este de asemenea o autoritate în ceea ce privește cercetarea vieții, operei și doctrinei Sfântului Ambrozio al Milanului, precum și în ceea ce privește triadologia în general și structurile creștinismului antic. Recunoașterea sa ca și specialist în Istoria Bisericească Universală este vizibilă și prin aceea că a fost invitat să scrie articole teologice pentru unele dintre cele mai renumite lexicoane și enciclopedii. Amintesc aici doar „*Neuen Pauly*”, „*Reallexikon für Antike und Christentum*”, „*Religion in Geschichte und Gegenwart*”, „*Lexikon der antiken christlichen Literatur*”, „*Metzler Lexikon christlicher Denker*”, „*Christianity: The Complete Guide*” și „*Westminster Handbook to Origen*”.

Un alt capitol al activității sale științifice constă în munca de editor. Aici aş dori doar să amintesc faptul că Profesorul Markschies este actualul editor al colecției „*Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*” (Scriitori creștini de limbă greacă ai primelor trei secole). Această colecție de patrologie, care a fost inițiată în anul 1891 de către Adolf Harnack și Theodor Mommsen, nu mai are nevoie de nici o prezentare pentru teologi, cu atât mai puțin pentru patrologi și istorici bisericești.

Parte a personalității sale este și deosebitul dar de a reuși să îmbine predarea cu cercetarea. Ne este tuturor cunoscut faptul că unii cercetători de primă mărime nu sunt și buni pedagogi. Mi s-a spus faptul că Profesorul Markschies este deosebit de iubit de către studenți, atât datorită calității științifice a cursurilor sale cât și abilităților propedeutice ale Profesorului, care se fac vizibile mai ales în cadrul seminariilor sale – pentru care uneori s-au alcătuit, se spune, chiar și liste de așteptare pentru a putea participa. Anecdotică studențească a reținut deja faptul că atunci când a primit invitația de a preda la Berlin, studenții și colegii din Heidelberg au organizat demonstrații impresionante în încercarea de a-l păstra acolo.

Aceasta nu s-a schimbat nici astăzi când Domnul Markschies este, din ianuarie 2006, Președinte al Universității Humboldt din Berlin. Pentru studenții săi, el organizează regulat excursii la locuri importante pentru istoria bisericească. Acest lucru este deja o tradiție a catedrei pe care domnia sa o conduce. Domnia sa a folosit și această venire în România pentru a organiza o scurtă și intensivă vizită de studii cu scopul de a experia câte ceva din istoria și spiritualitatea Sibiului și a împrejurimilor.

Personalitatea sa teologică și științifică este recunoscută în Germania și în întreaga lume. În cele ce urmează ofer doar câteva exemple: el ocupă catedra unde odinioară au predat faimoșii Adolf von Harnacks și Hans Lietzmanns; în anul 2001 a primit premiul Leibniz; este membru al mai multor academii de științe din Germania și străinătate. Însă personalitatea sa a primit și o altă recunoaștere, destul de rară pentru teologi: în 2006 a fost ales cu o largă majoritate președinte al Universității Humboldt din Berlin.

ACTUALITATEA ECUMENICĂ

Astfel, renumita Universitate este una dintre puținele din lume care este condusă de către un teolog și preot, care atunci când a fost ales, a fost cel mai tânăr președinte de Universitate din Germania. Bineînțeles că este prea devreme să apreciem prestația sa ca și președinte. Însă dacă avem în vedere activitatea sa de până acum, atunci putem fi siguri, că va reuși să-și implementeze conceptul *Translating Humboldt into the 21st Century*. Așa cum este scris într-un număr al ziarului berlinez „Berliner Zeitung” Președintele Marksches cere o “deosebită concentrare a tuturor forțelor științifice” din Universitatea sa, spre a putea răspunde provocărilor secolului XXI.

O deosebită cinste îi face Prof. Marksches modul în care reușește să îmbine activitatea sa ca Președinte de universitate cu aceea de pastor. El este un excelent predicator, acitivatea sa omiletică concentrându-se mai ales în faimosul dom berlinez, una din cele mai importante comunități evaghelice berlineze. Activitatea sa în acest domeniu era deja cunoscută din perioada când era profesor la Heidelberg, când era în mod regulat invitat să predice în domul berlinez.

Tocmai de aceea nu este de mirare că colegii lui văd în el un Președinte-Preot. Acest lucru era cunoscut încă înainte de a fi ales Președinte, când în ziarul Universității berlineze s-a scris: „Cine vrea să știe mai multe despre programul candidatului Marksches, poate să meargă duminica viitoare în domul berlinez unde el va predica.” După alegere, dimensiunea teologico-religioasă a personalității sale a rămas o constantă a activității sale ca și Președinte-Preot. De exemplu, el nu pierde ocazia să citeze din Sfinții Părinți în cadrul ședințelor prezidiale, spre a face pe membrii acestuia să se concentreze asupra muncii lor.

Mult Stimat Domnule Președinte Marksches,

În acest an 2007, când România a devenit parte a Uniunii Europene, noi toți cei de aici suntem pregătiți să ne însușim valorile europene și să contribuim la lărgirea lor. Ne este cunoscut faptul că noi încă ne aflăm sub semnul trecutului, căci am suferit de pe urma ideilor marxiste și a guvernării comuniste. Unul dintre efecte a fost și acela că toate conceptele și activitățile teologice și eclesiale au fost îndepărtate din viața publică. Perioada de după 1989 a adus printre altele schimbarea că Facultățile de Teologie au devenit parte a Universităților, deși în anumite medii încă există rezerve vis-a-vis de acest proces. Astăzi, când vă sărbătorim în mijlocul nostru în calitate de receptor al titlului de doctor honoris causa, noi sărbătorim persoana dumneavoastră, Domnule Președinte, și racordarea noastră la normalitatea europeană, care a făcut posibil ca un teolog să se bucure de cea mai înaltă recunoaștere academică, dar și a vieții publice. Prin ceremonia de astăzi, Sibiuul primește statutul de capitală culturală europeană și în contextul academic, nu numai în sensul întâlnirii dintre două Universități, ci și al exprimării valorilor de bază, care multă vreme i-au fost refuzate României.

Știm însă că întâlnirea noastră de astăzi nu are numai valoare simbolică, ci va duce și la dezvoltarea deplină a convingerilor noastre creștine. Când ați fost ales președinte, la scurtă vreme după aceea, ați spus colegilor dumneavoastră: „Până acum am muncit cu o foarfecă în via (Universității), acum însă mi-ați pus în mână o sapă.”

Prof. Dr. Christoph Marksches a primit titlul de doctor honoris causa

Vreau să spun că dumneavoastră ați primit astăzi încă o sapă pentru ca dumneavoastră, împreună cu colegii de la Berlin să dezvoltati relațiile cu frații ortodocși din Facultatea de Teologie din Universitatea „Lucian Blaga” din Sibiu. Cu siguranță că aceasta va duce la o însemnată colaborare științifică între Facultățile noastre și, sperăm, la o cooperare instituțională între Universitățile noastre. Sperăm de asemenea ca viitorul să ne ofere o comuniune spirituală în acord cu ecumenismul local care în Sibiu este atât de viu și care se dezvoltă și la nivel european.

Pr. Prof. Dr. Dorin-Zosim Oancea
Decanul Facultății de Teologie „Andrei Șaguna” din Sibiu

După solemnitatea decernării titlului, Președintele Marksches a rostit cuvântarea de primire a înaltei distincții, urmată imediat de o conferință cu caracter științific. Iată textul celor două cuvântări, atât în originalul german cât și în traducere românească:

Cuvântarea de după decernarea titlului de doctor honoris causa

*Înalt Prea Sfinția Voastră,
Spectabilis,
Mult Stimate Domnule Rector,
Mult Stimate Părinte Decan,
Prea Stimați Colegi și Colege,
Doamnelor și Domnilor,
Dragi Studenți și Studente,*

*Eure Eminenz,
Spectabilis,
hochverehrter Herr Rector,
hochverehrter Herr Dekan
meine sehr verehrten Kolleginnen und Kollegen,
meine Damen und Herren,
sehr geehrte Studenten und Studentinnen,*

Pentru acordarea acestui titlu de doctor honoris causa vă sunt dumneavoastră profund recunoscător, mă simt chiar puțin rușinat. În Facultățile de teologie, indiferent dacă acestea se află în est sau în vest, în nord sau în sud, noi cercetăm nu pentru noi înșine sau pentru propria noastră reputație, ci spre slava lui Dumnezeu, căruia îi datorăm viața, sănătatea și puterea noastră de creație. Deci, atunci când erudiția este decorată, există, în același timp și motiv de mulțumire, nu numai a mea către dumneavoastră, ci și mulțumirea noastră comună față de Dumnezeu Creatorul.

Für die Verleihung der Würde eines Doktors der Theologie ehrenhalber bin ich Ihnen tief dankbar, ja ich bin fast ein wenig beschämt. Denn an den Theologischen Fakultäten, seien sie nun im Osten oder im Westen, im Norden oder Süden, forschen wir doch nicht für uns selbst und nicht zu unserem eigenen Ruhm. Sondern wir forschen zum Lobe Gottes, dem wir Leben, Gesundheit und Schaffenskraft verdanken. Wenn also Gelehrsamkeit ausgezeichnet wird, dann ist immer zugleich auch Grund für Dank, nicht nur für meinen ganz herzlichen Dank an Sie, sondern auch für unseren gemeinsamen Dank an Gott den Schöpfer.

Acum dumneavoastră, ca și Facultate de teologie, ați decorat un om de știință care cercetează pe Sfinții Părinți ai Antichității în vestul Europei. De multă vreme este deja un lucru obișnuit ca în Vest, Bisericele Răsăritene să fie privite oarecum de sus. Înaintașul meu la catedra de Patrologie de la Universitatea berlineză, Adolf von Harnack, a avut, de exemplu, doar puțină înțelegere față de Ortodoxie – aceasta probabil datorită faptului că el era originar din Balticum, iar acolo se simțea nevoia păstrării unei anumite distanțe față de guvernarea rusească, precum și față de Biserica Rusă. Mie mi-a fost însă clar foarte de timpuriu, încă din perioada studiilor mele în Ierusalim, că Sfinții Părinți pot fi cu adevărat înțeleși numai dacă cunoaștem și prețuim slujbele Bisericii Ortodoxe de astăzi – acolo s-a păstrat forma slujbelor pe care le-au celebrat Sfinții Părinți ai Antichității și de la care ei au pornit în alcătuirea tratatelor lor teologice, precum și a scrisorilor, predicilor și imnelor. Din perioada studiilor mele în Ierusalim provin și primele mele contacte cu Biserica dumneavoastră, căci acolo există nu numai o Patriarhie greacă, ci și o biserică ortodoxă română, pe care am vizitat-o în repetate rânduri la începutul anilor optzeci ai secolului trecut. Sunt ferm convins că noi putem înțelege pe Sfinții Părinți numai printr-un contact viu și strâns cu Ortodoxia – altfel îi transformăm pur și simplu în predecesorii propriei teologii de factură central-europeană, așa-numita teologie „de dragul teologiei” (cum se spune la noi), îi rupem de cadrul lor eclesial și îi plasăm într-un context academic, care nicidecum nu a existat în această formă în Antichitate. Sfântul Vasile cel Mare, Sfântul Grigorie de Nazianz sau Sfântul

Nun haben Sie als orthodoxe Fakultät einen Wissenschaftler ausgezeichnet, der im Westen Europas über die Kirchenväter der Antike forscht. Lange ist es im Westen üblich gewesen, auf die Kirchen des Ostens, auf die Kirchen der Orthodoxie, herabzuschauen. Mein Vorgänger auf dem Lehrstuhl für Patristik der Berliner Universität, Adolf von Harnack, hatte beispielsweise nur wenig Verständnis für die Orthodoxie – das mag daran gelegen haben, daß er aus dem Baltikum stammte und man dort aus Balte Distanz zur russischen Obrigkeit wie zur russischen Kirche hielt. Mir ist sehr früh, schon während meines Studiums in Jerusalem, deutlich geworden, daß man die Kirchenväter nur versteht, wenn man den Gottesdienst der heutigen orthodoxen Kirchen kennt und schätzt – dort ist schließlich die Form des Gottesdienstes bewahrt, den die Kirchenväter der Antike feierten und aus dem heraus sie ihre theologischen Traktate, Briefe, Predigten und Hymnen verfaßten. In die Jerusalem Studienzeit datieren auch meine ersten Kontakte mit Ihrer Kirche, denn dort gibt es ja nicht nur einen griechischen Patriarchen, sondern auch eine rumänisch-orthodoxe Kirche und wir haben sie als Studenten Anfang der achtziger Jahre des letzten Jahrhunderts immer wieder besucht. Ich bin davon überzeugt, daß wir die Kirchenväter nur in einem engen und lebendigen Kontakt mit der Orthodoxie werden angemessen verstehen können – sonst machen wir sie einfach zu Vorläufern der eigenen, mitteleuropäischen Form, Theologie „zu treiben“ (wie man bei uns sagt), lösen sie beispielsweise von ihrem kirchlichen Hintergrund und stellen sie in einen akademischen Kontext, den es so in der Antike überhaupt nicht gab. Basilios von Kaisareia, Gregorios von Nazianz oder

Grigorie de Nyssa au fost episcopi și preoți, nu academicieni; ei și-au format gândirea lor teologică pe baza cultului, ca și formă rațională a laudei eclesiale aduse lui Dumnezeu. Sunt mândru că dumneavoastră astăzi decorați modestele mele încercări de a-i înțelege pe Sfinții Părinți și mă bucur din inimă de colaborarea dintre Bisericele noastre în general, nu numai în ceea ce privește înțelegerea Sfinților Părinți.

Acum Facultatea dumneavoastră, și prin aceasta și Universitatea dumneavoastră, a decorat pe președintele Universității Humboldt din Berlin. Aceasta mă bucură în mod deosebit și pentru că – așa cum bine știți – multe din legăturile cu Estul au fost întrerupte atunci când Universitățile din fosta Republică Democratică Germană, au fost, după reunificare, transformate și restructurate. Noi ne aflăm foarte aproape de granița de est a țării noastre, la numai aproximativ 60 de kilometri distanță de Polonia. De aceea este pentru noi important să stabilim noi contacte în estul Europei. Din câte știu eu, există deja contacte strânse între diferite instituții universitare berlineze și instituții similare din România. Astăzi aș putea spune că noi punem bazele unui nou contact, căci potrivit unei vechi tradiții, cel care este distins cu un titlu de doctor honoris causa devine membru al corpului profesoral al Facultății care l-a decorat – iar eu sunt sigur că prin evenimentul de astăzi noi am început să punem bazele unei strânse legături între Berlin și Sibiu, între Universitatea Humboldt din Berlin și Universitatea Lucian Blaga din Sibiu, între Facultatea de Teologie din Berlin și Facultatea de Teologie „Andrei Șaguna” și m-aș bucura din toată inima dacă acest început va cunoaște progrese. Puteți fi siguri

Gregorios von Nyssa waren Bischöfe und Priester, keine freischwebenden Akademiker, sie formten ihre theologischen Gedanken aus dem Gottesdienst heraus und als rationale Form des kirchlichen Gotteslobs. Ich bin stolz, daß Sie meine bescheidenen Versuche, die Kirchenväter zu verstehen, auszeichnen und freue mich von Herzen über alle Zusammenarbeit zwischen unseren Kirchen, nicht nur beim Verständnis der Kirchenväter.

Nun hat Ihre Fakultät und damit Ihre Universität zugleich auch den Präsidenten der Humboldt-Universität zu Berlin ausgezeichnet. Dies freut mich ebenfalls außerordentlich, denn – wie Sie leicht ahnen – viele Kontakte nach Osten sind zusammengebrochen, als die einstige Staatshochschule der Deutschen Demokratischen Republik nach der deutschen Wiedervereinigung transformiert und neu aufgebaut wurde. Wir liegen sehr nahe an der Ostgrenze unseres Landes, knapp sechzig Kilometer sind es nach Polen. Um so wichtiger ist es, neue Kontakte nach Osteuropa aufzubauen. Wenn ich recht sehe, gibt es – beispielsweise über das Wissenschaftskolleg – schon enge Verbindungen zwischen Berliner Einrichtungen und rumänischen Institutionen. Heute stiften wir, so scheint mir, eine neue: Eine alte Tradition besagt, daß der Ehrendoktor eine Art Teil des Lehrkörpers der Fakultät wird, die ihn auszeichnet – ich bin mir sicher, daß wir mit dem heutigen Festakt eine enge Beziehung zwischen Berlin und Sibiu, zwischen der Humboldt-Universität zu Berlin und der Universität Lucian Blaga, zwischen der Berliner Theologischen Fakultät und der Facultatea de Teologie „Andrei Șaguna“ aufzubauen begonnen haben und freue mich von Herzen auf Fortsetzungen. Sie dürfen sicher sein, daß ich in Berlin aus-

că eu, în calitate de președinte, voi vorbi colegilor mei despre dumneavoastră și îi voi încuraja să intre în dialog și colaborare cu dumneavoastră.

Prin decernarea titlului de astăzi, dumneavoastră m-ați mișcat adânc și m-ați făcut să vă fiu foarte recunoscător. Dacă modestele mele lucrări ne-au ajutat să folosim același bogat tezaur pe care ni l-au lăsat Sfinții Părinți, dacă noi, împreună cu dumneavoastră laudăm același Dumnezeu în Treime și-i mulțumim, atunci acesta este pentru mine cel mai frumos cadou. Conferința pe care o voi susține în cele ce urmează se acupă desigur, cu un Sfânt Părinte. Veți observa imediat însă, că el aduce lumină și asupra situației actuale a creștinismului din Europa.

Sfântul Ioan Gură de Aur și „Semicreștinii”

de Christoph Marksches (Berlin)¹

Dacă un occidental vizitează țările din estul Europei, observă imediat cât de repede au reînflorit asupritele și temporar persecutatele Biserici Ortodoxe, după căderea comunismului. Cu ceva vreme înainte, cu ocazia unei vizite în Moscova, am putut să constat că în diferite universități, bisericile și capelele care multă vreme au fost închise, sunt din nou folosite și că se discută dacă ar trebui ca Facultățile de Teologie să fie parte a unor astfel de universități. Aici

¹ Prezentă conferință a fost documentată și prevăzută numai cu foarte puține note bibliografice, doar pentru textul ce urma a fi prezentat în Sibiu. Mulțumec asistentului meu Andreas Heiser pentru întregul ajutor la pregătirea conferinței.

fürlich erzählen und als Präsident meine Kolleginnen wie Kollegen dazu ermuntern werde, auch mit Ihnen in Gespräch und Austausch zu treten.

Sie haben mich mit der Verleihung des Ehrendoktors Ihrer Fakultät tief bewegt und sehr dankbar gemacht. Wenn meine bescheidenen Arbeiten dazu helfen, daß wir gemeinsam den reichen Schatz nutzen, den uns die Kirchenväter hinterlassen haben, wenn wir gemeinsam mit ihnen den dreieinigen Gott loben und ihm danken, dann wäre das für mich das schönste Geschenk. Der Vortrag, den ich Ihnen jetzt gleich halten werde, beschäftigt sich natürlich mit einem Kirchenvater. Aber Sie werden erkennen, daß er zugleich auch ein Licht auf die Situation des Christentums im Europa unserer Gegenwart wirft.

Der Heilige Chrysostomos und die „Halbchristen”

von Christoph Marksches (Berlin)¹

Wenn man als Westeuropäer Länder Osteuropas besucht, dann fällt einem meist sofort auf, wie sehr nach dem Zusammenbruch des Kommunismus die bedrängten und zeitweilig verfolgten orthodoxen Kirchen wieder aufblühen. Bei einem Besuch in Moskau konnte ich jüngst feststellen, daß in den verschiedenen Universitäten die lange geschlossenen Kirchen und Kapellen wieder benutzt werden und darüber diskutiert wird, ob es Theologische Fakultäten an den Einrichtungen geben

¹ Der vorliegende Vortrag ist nur sehr knapp mit Fußnoten angereichert worden und dokumentiert zunächst nur den Wortlaut dessen, was zur Ehrenpromotion in Sibiu vorgetragen wurde. Meinem Assistenten Andreas Heiser danke ich für allerlei Hilfe bei der Vorbereitung.

în Sibiu însă, dumneavoastră vă aflați mult mai departe: Facultatea dumneavoastră de teologie, care este atât de bogată în tradiție, care este puțin mai veche decât Facultatea mea de la Berlin, a fost integrată, în 1991, în Universitatea din Sibiu. Înflorirea Ortodoxiei – precum, de exemplu, cea din Rusia – îi aduce aminte unui patrolog, bineînțeles, de Antichitate și în special de secolul al patrulea, când după persecuții, mulți oameni au intrat în Biserică. Această mișcare de masă spre creștinism și Biserică a provocat, încă din Antichitate, luări de poziție critice, mai ales în mediile monahale – iar astfel de luări de poziție există, bineînțeles, și astăzi. Cât de serioși sunt cei care vin în Biserică sau cei care se regăsesc în ea? Sunt aceștia creștini de conjunctură care, dacă li se ivește ocazia, frecventează un templu păgân sau vreo altă adunare partaică?

Seriozitatea mărturisirii creștine la o persoană, precum și angajamentul său pentru creștinism în viața sa, sunt foarte greu de descris exact din punct de vedere științific. Dacă o persoană a devenit creștin din motive legate de carieră sau ca urmare a presiunii sociale, poate aceasta să ajungă la o credință adâncă și la o viață plină de angajament? Pe cât de bine sunt caracterizate credința și viața creștinilor secolului IV, pe atât de difuze și variate sunt noțiunile prin care literatura de specialitate încearcă să descrie fenomenul creștinismului conjunctural al secolului IV – iar același lucru cred că se poate spune despre încercările actuale ale sociologilor religiei care încearcă să descrie noile fenomene de conversiune din Est sau din Vest. Este o misiune științifică aparte să precizăm aceste noțiuni cam difuze,

soll. Hier in Sibiu sind Sie schon weiter: Ihre traditionsreiche Theologische Fakultät, ein wenig älter als die meine in Berlin, ist 1991 in die Universität Sibiu integriert worden. Das Aufblühen der Orthodoxie – beispielsweise in Rußland – erinnert einen Patristiker natürlich an die Antike und insbesondere an das vierte Jahrhundert, als nach den Verfolgungen viele Menschen in die Kirchen strömten. Diese massenhafte Bewegung hin zu Christentum und Kirche hat schon in der Antike kritische Rückfragen vor allem in monastischen Kreisen ausgelöst – und solche Rückfragen gibt es heute natürlich auch. Wie ernst ist es denen, die zur Kirche kommen oder wieder zu ihr zurückfinden, mit ihrem christlichen Bekenntnis? Handelt es sich bei solchen Menschen um Konjunkturchristen, die im Falle eines Falles auch einen paganen Tempel oder eine Parteiversammlung besuchen würden?

Die Ernsthaftigkeit des christlichen Bekenntnisses bei einem Menschen und sein Engagement für das Christentum in seinem Leben sind sehr schwer wissenschaftlich präzise zu beschreiben. Wenn ein Mensch ursprünglich aus Gründen der Karriere und gesellschaftlichen Drucks Christ wurde, kann er ja durchaus in seinem Leben noch zu einem tiefen Glauben und einen engagierten Glaubensleben finden. So sehr also Glauben und Leben von Christen im vierten Jahrhundert zu charakterisieren sind, so diffus und vielfältig sind die in der Fachliteratur verwendeten Begriffe, mit denen man versucht, das Phänomen des Konjunkturchristentums im vierten Jahrhundert zu beschreiben – mir scheint übrigens, daß Ähnliches über die gegenwärtigen Versuche von Religionssoziologen gesagt werden kann, die neuen Konversionsphänomene in Ost wie West zu

folosite de altfel cu plăcere, pentru ca prin aceasta să putem obține o imagine mai arborescentă asupra creștinismului antichității târzii. Astăzi aș dori să mă concentrez asupra unei noțiuni deosebit de interesante, anume aceea de „Semicreștin” – astfel de persoane au marcat în oarecare măsură, ca și creștini de conjunctură, istoria creștinismului – potrivit opiniei mai multor specialiști – încă de la convertirea împăratului Constantin și emiterea edictului *Cunctos populos* din anul 380 a împăratului Teodosie. În prima parte mă voi ocupa de noțiunea de „semicreștin” deoarece ne permite nu numai tematizarea problemei convertirii în masă la creștinism în Antichitate, ci și (tematizarea) problemelor metodice ale cercetării asupra acestui fenomen. În a doua parte aș dori să mă apropiez de unele texte din Sfântul Ioan Gură de Aur spre a descrie mai precis fenomenul „semicreștinilor.”

(1) Despre noțiunea de „Semicreștini”

Dacă nu mă înșel, în literatura secundară modernă, această noțiune a fost folosită pentru prima dată de *Charles Guignebert* (1867-1939), un istoric al religiei² educat la Sorbona în tradiția lui Ernest Renan. Guignebert, într-un studiu exhaustiv cu titlul „Die Halbchristen und ihr Platz in der antiken Kirche” (Semicreștinii și locul lor în Biserica veche), desemnează ca și semicreștini acele persoane care s-au ata-

² Ch. Guignebert, *Les demi-chrétiens et leur place dans l'église antique*, RHR 83 (1923), 65-102.

beschreiben. Eine spannende wissenschaftliche Aufgabe ist es, diese gern verwendeten, aber etwas diffusen Begriffe etwas zu präzisieren, damit auf diese Weise zugleich auch unser Bild vom spätantiken Christentum etwas bunter und farbiger ausfallen kann. Auf einen besonders interessanten Begriff möchte ich mich heute konzentrieren, den Begriff „Halbchristen” – solche Menschen prägten als Konjunkturchristen – jedenfalls nach Ansicht vieler Wissenschaftler – seit der Konversion Kaiser Konstantins und dem Edikt *Cunctos populos* des Kaisers Theodosius aus dem Jahre 380 zu einem gewissen Prozentsatz das Gesicht des antiken Christentums. Mit dem Begriff „Halbchristen” werde ich mich in einem ersten Abschnitt beschäftigen, weil er uns erlaubt, nicht nur die Probleme der massenhaften Konversionen zum Christentum in der Antike zu thematisieren, sondern auch die methodischen Probleme der Forschung über dieses Phänomen. In einem zweiten Abschnitt möchte ich Texte des Heiligen Chrysostomos heranziehen, um das Phänomen des „Halbchristentums” ein wenig präziser zu beschreiben.

(1) Zum Begriff „Halbchristen”

Wenn ich recht sehe, wird der Begriff in der modernen Sekundärliteratur erstmals bei *Charles Guignebert* (1867-1939) verwendet, einem an der Sorbonne in der Tradition Ernest Renans lehrenden Religionshistoriker². Guignebert bezeichnet in einem ausführlichen Aufsatz unter dem Titel „Die Halbchristen und ihr Platz in der antiken Kirche” als Halbchristen solche Menschen, die zwar am christlichen Glauben festhalten

² Ch. Guignebert, *Les demi-chrétiens et leur place dans l'église antique*, RHR 83 (1923), 65-102.

șat de credința creștină și care s-au simțit atrași de Biserică, dar care luau încă parte la cultele păgâne. Aceștia nu puteau fi numiți nici creștini, nici păgâni. Guignebert leagă existența semicreștinilor, pe de o parte, de unele considerații generale, pe de altă parte, de dovezi concrete. În general, după părerea lui, însăși sincretismul antic ar fi o dovadă a existenței „semicreștinilor” – deci preluarea de elemente păgâne în cultul creștin și de elemente creștine în cultul păgân. În opinia lui, semicreștinii nu amestecau elementele păgâne și creștine, ci le puneau unele lângă altele: „le-au suprapus pur și simplu”³. Împotriva unor astfel de influențe din păgânism, creștinii prost educați nu ar fi fost bine protejați (Augustin numește odată pe acești creștini drept pradă ușoară pentru manihei)⁴, mai ales dacă în contextul unor căsătorii mixte, sau al unor prietenii sau în cadrul meseriilor veneau în contact strâns cu păgânii. Astfel, amânarea Botezului ar putea fi invocată ca și dovadă a unei credințe slabe a multora dintre creștini.⁵ În afară de aceasta, faptul că persoane precum retorul creștin Ecebolius, care l-a educat pe Iulian, a trecut la păgânism spre a se reconverti la creștinism, arată că credința unor astfel de oameni a fost slabă⁶. În mod concret Guignebert invocă pentru existența semicreștinilor, pe lângă anumite texte neo-testamentare, pe care am dori

und sich von der Kirche angezogen fühlen, aber dennoch an heidnischen Kulturen teilnehmen. Diese könnten weder als ganze Christen noch als Heiden bezeichnet werden. Guignebert schließt die Existenz von Halbchristen einerseits aus allgemeinen Erwägungen, andererseits aus konkreten Belegen. Allgemein spricht seiner Ansicht nach für die Existenz von „Halbchristen“ die Tatsache des antiken Synkretismus – also der Übernahme von paganen Elementen in den christlichen Kult und von christlichen Elementen in den paganen Kult. Halbchristen vermischen nach seiner Ansicht die christlichen und paganen Elemente nicht, sondern stellen sie nebeneinander: „ils les juxtaposent tout simplement”³. Gegen solche Einflüsse aus dem Heidentum seien schlecht gebildete Christen freilich nicht gut gewappnet gewesen (Augustinus nennt einmal unkundige Christen eine leichte Jagdbeute der Manichäer)⁴, allzumal, wenn sie in Mischehen, Freundschaften oder im Beruf engen Umgang mit paganen Menschen hatten. So könne auch der massierte Taufaufschub als Hinweis auf den schwachen Glauben vieler Christen genommen werden⁵. Außerdem zeige die Tatsache, daß Personen wie der christliche Rhetoriker Ecebolius, der einst Iulian erzog, zum Heidentum abfielen und dann wieder zum Christentum zurückkonvertierten, daß der Glaube solcher Menschen wenig gefestigt war⁶. Konkret führt

³ *Ibidem.*, 69; Despre problema sincretismului vezi Ch. Markschieș, Art. Synkretismus V. Kirchengeschichtlich, TRE XXXII, Berlin/New York 2001, 538–552.

⁴ Aug., Faust. 14,8: *talīs imperitiā nonnullorū catholicorū, uenatio Manichaeorū est*; Guignebert, Les demi-chrétiens, 69.

⁵ *Ibid.*, 71.

⁶ Socr., h.e. III 1,10 (GCS Sokrates 188,7 Hansen); 13, 5–10 (207,19–208,9); Guignebert, Les demi-chrétiens, 73 und W. Daut, Die ‚halben Christen‘

³ *Ebd.*, 69; zum Problem des Synkretismus Ch. Markschieș, Art. Synkretismus V. Kirchengeschichtlich, TRE XXXII, Berlin/New York 2001, 538–552.

⁴ Aug., Faust. 14,8 (CSEL 25, 409,21–22): *talīs imperitiā nonnullorū catholicorū uenatio Manichaeorū est*; Guignebert, Les demi-chrétiens, 69.

⁵ *Ebd.*, 71.

⁶ Socr., h.e. III 1,10 (GCS Sokrates 188,7 Hansen); 13, 5–10 (207,19–208,9); Guignebert, Les demi-chrétiens, 73 und W. Daut, Die ‚halben Christen‘ unter den

să le prezentăm aici, polemica Sfinților Părinți împotriva frecventării sărbătorilor și adunărilor păgâne, precum cele ale lui Tertullian, Cyprian și Sfântul Ioan Gură de Aur⁷, denunțarea teatrului ca și *conventus gentilium* în lucrarea *Didascalia Apostolorum*⁸, hotărârile sinodului de la Elvira împotriva cultelor agrare practicate de arendașii păgâni pe domeniile nobililor creștini⁹ și împotriva cultului păgân în general. Apoi Guignebert a preluat înscrisurile de pe unele pietre funerare, cu nume și formule păgâne precum vestitul *dis manibus*, după care a descris mai exact două inscripții¹⁰. La sfârșit sunt citate mai multe locuri despre practici astrologice și divinatorii ale unor creștini¹¹. Guignebert își încheie studiul său prin câteva întrebări – pe de o parte, el consideră termenul „semicreștin” ca fiind prea vag, pe de altă parte, el este de părere că influența și numărul acestei grupe (de semicreștini) ar trebui încă precizate¹².

Guignebert für die Existenz von Halbchristen neben neutestamentlichen Stellen, die wir hier ausblenden wollen, die Polemik von Kirchenvätern gegen den Besuch von paganen Festen und Versammlungen bei Tertullian, Cyprian und Johannes Chrysostomos an⁷, die Denunziation des Theaters als eines *conventus gentilium* in der lateinischen Fassung der *Didascalia Apostolorum*⁸, die Bestimmungen der Synode von Elvira gegen den Feldkult paganer Pächter auf Gütern christlicher Grundherren⁹ und gegen den paganen Kult überhaupt. Sodann nennt Guignebert die Grabsteine mit ihren paganen Namen und Formeln wie dem berühmten *dis manibus* und bespricht dann zwei Inschriften genauer¹⁰. Schließlich werden allerlei Stellen über astrologische und divinatorische Praktiken von Christen angeführt¹¹. Guignebert schloß seinen Aufsatz mit Fragen – zum einen hielt er den Begriff „Halbchrist“ für zu vage, zum anderen meinte er, Einfluß und Größe dieser Gruppe seien noch zu bestimmen¹².

unter den Konvertiten und Gebildeten des 4. und 5. Jahrhunderts, ZMR 55 (1971), 171–188.

⁷ Guignebert, *Les demi-chrétiens*, 76, pentru Sfântul Ioan vezi și p. 88

⁸ Didasc. II 61 (I, 174,21–176,1 Funk); Guignebert, *Les demi-chrétiens*, 76.

⁹ Elvira, can. 40 (E. Reichert, *Die Canones der Synode von Elvira. Einleitung und Kommentar*, Diss. theol. Hamburg 1990, 148–150; F.J. Dölger, *Christliche Grundbesitzer und heidnische Landarbeiter. Ein Ausschnitt aus der religiösen Auseinandersetzung des vierten und fünften Jahrhunderts*, AuC 6 (1950), 296–320, mai ales p. 300–303 precum și Guignebert, *Les demi-chrétiens*, 76–77.

¹⁰ Ibid., 80: (Inscripția de la Brouzos, BCH 6 [1882], 515f., și epitaful lui Abercius care este pus în legătură cu renumitul hypogeum aurelian din Roma, loc. cit., p. 82).

¹¹ Ibidem, 91–97.

¹² Ibidem, 99–102.

Konvertiten und Gebildeten des vierten und fünften Jahrhunderts, ZMR 55 (1971), 171–188.

⁷ Guignebert, *Les demi-chrétiens*, 76, zu Chrysostomos auch aaO. 88.

⁸ Didasc. II 61 (I, 174,21–176,1 Funk); Guignebert, *Les demi-chrétiens*, 76.

⁹ Elvira, can. 40 (E. Reichert, *Die Canones der Synode von Elvira. Einleitung und Kommentar*, Diss. theol. Hamburg 1990, 148–150; F.J. Dölger, *Christliche Grundbesitzer und heidnische Landarbeiter. Ein Ausschnitt aus der religiösen Auseinandersetzung des vierten und fünften Jahrhunderts*, AuC 6 (1950), 296–320, insbesondere 300–303 sowie Guignebert, *Les demi-chrétiens*, 76f.

¹⁰ Ebd., 80: (Inscript aus Brouzos, BCH 6 [1882], 515f., und das Abercius-Epitaph, mit dem das berühmte Hypogäum der Aurelier in Rom in Verbindung gebracht wird, aaO. 82).

¹¹ Ebd., 91–97.

¹² Ebd., 99–102.

În mod surprinzător, Guignebert nu ne spune, în exhaustivul său studiu, că noțiunea de „semicreștini” de fapt este de origine antică. Sfântul Ioan Gură de Aur îi califică pe creștinii care iau parte la slujbele sinagogale, la începutul cuvântărilor sale împotriva iudeilor drept semicreștini: „Ce fel de iertare vrei să obții, dacă tu ești un semicreștin (Χηριστιανὸς ὢν ἐξ ἡμισείας)?”¹³. La Sfântul Ioan găsim alte câteva formulări asemănătoare, care însă nu sunt totuși identice: astfel el explică, la începutul predicii sale despre Epistola către Filipeni, formularea paulină *Ho Χριστου δούλος* astfel: „cine este un slujitor al lui Hristos, este cu adevărat liber de păcate, iar ca și slujitor adevărat, el nu este slujitorul altora, căci altfel el nu ar mai fi slujitorul lui Hristos, ci numai pe jumătate”¹⁴. De remarcat că potrivit Sfântului Ioan, noțiunea de „semicreștin” face trimitere la *cultul* necreștin. Bineînțeles că este de remarcat și faptul că nu avem de-a face cu un terminus tehnicus al literaturii grecești creștine; căutarea în Indexurile de specialitate nu duce la descoperirea de noi dovezi. Termenul latin, *semichristianus* aș dori să nu-l tratez astăzi în mod exhaustiv. Doar atât vreau să spun: în vreme ce Ieronim caracterizează cu ajutorul acestui termen pe ambii traducători ai Septuagintei, Symmachus

Verwunderlicherweise verrät Guignebert in seinem ausführlichen Aufsatz aber nicht, daß der Begriff „Halbchristen“ in Wahrheit ein antiker Begriff ist. Der Heilige Johannes Chrysostomos qualifiziert Christen, die an Gottesdiensten in der Synagoge teilnehmen, ziemlich zu Beginn seiner Reden gegen die Juden als Halbchristen: „Was für eine Art Verzeihung willst du erbitten, wenn du ein Halbchrist bist (Χηριστιανὸς ὢν ἐξ ἡμισείας/Christianos on ex hāmiseias)?”¹³. Bei Chrysostomos finden sich dazu noch ein paar vergleichbare, aber nicht ganz wortidentische Formulierungen: So erklärt der Bischof beispielsweise zu Beginn seiner Predigten über den Philipperbrief, die paulinische Formulierung *Ho Χριστου δούλος*/Ho Christou doulos so: „Wer ein Diener Christi ist, der ist in Wahrheit frei von der Sünde und als echter Diener keines anderen Diener, denn sonst wäre er nicht Diener Christi, sondern nur zur Hälfte”¹⁴. Auffällig ist, daß nach Chrysostomos für den Begriff „Halbchrist“ die Beteiligung am nichtchristlichen *Kult* einschlägig ist. Freilich ist ebenso auffällig, daß es sich um keinen terminus tehnicus der griechischen christlichen Literatur handelt, die Suche in den einschlägigen Indices führte auf keine weiteren Belege. Den verwandten lateinischen Begriff *semichristianus* möchte ich heute nicht ausführlich behandeln. Nur soviel: Während Hieronymus mit dem

¹³ Chrys., Iud. I 4 (PG 48, 849,47), L. Brottier, L'appel des „demi-chrétiens“ à la „vie angélique“. Jean Chrysostome prédicateur: entre idéal monastique et réalité mondaine (Patrimoines christianisme), Paris 2005, care citează la p. 128 n. 5 din „PG 48, 844“.

¹⁴ Joh. Chrys., in ep. Phil. I 1 (PG 62, 182,47): ἐπεὶ οὐδ' ἂν οὕτω γένοιτο Χριστοῦ δοῦλος, ἀλλ' ἐξ ἡμισείας.; comp. cu Field V, 7D: ἐπεὶ οὐκ ἂν γένοιτο Χριστοῦ δοῦλος, ἀλλ' ἐξ ἡμισείας.

¹³ Chrys., Iud. I 4 (PG 48, 849,47), L. Brottier, L'appel des „demi-chrétiens“ à la „vie angélique“. Jean Chrysostome prédicateur: entre idéal monastique et réalité mondaine (Patrimoines christianisme), Paris 2005, die p. 128 n. 5 „PG 48, 844“ zitiert.

¹⁴ Chrys., hom. in Phil. I 1 (PG 62, 182,47): ἐπεὶ οὐδ' ἂν οὕτω γένοιτο Χριστοῦ δοῦλος, ἀλλ' ἐξ ἡμισείας; vgl. dagegen Field V, 7D: ἐπεὶ οὐκ ἂν γένοιτο Χριστοῦ δοῦλος, ἀλλ' ἐξ ἡμισείας.

și Theodotion¹⁵ și pe ereziarhul Ebion¹⁶, episcopul maniheu Faustus din Mileve în cunoscuta sa discuție cu Augustin, vorbește odată despre „transformarea semicreștinilor”¹⁷ iar din răspunsul lui Augustin este clar că prin aceasta Faustus se referă la creștini¹⁸. Dovezile latine arată – dacă pe baza unor puține pasaje se pot obține rezultate corespunzătoare – că spre deosebire de uzul vorbirii grecesc, termenul desemna în latină mai ales abaterile dogmatice, însă – precum termenul grecesc – nu este întâlnit atât de des.

În mod analog, termenul nu a fost prea des folosit în literatura secundară, până în ultimii ani. În marea Istorie a misiunilor a lui Harnack, precum și în alte lucrări germane de cercetare din secolul XX considerate drept standard, noțiunea joacă un rol surprinzător de mic. Doar sporadic,

Begriff die beiden Septuagintaübersetzer Symmachus und Theodotion bezeichnet¹⁵ und den Häresiarchen Ebion¹⁶, spricht der manichäische Bischof Faustus von Mileve in seinem berühmten Gespräch mit Augustinus einmal von der „Verstellung der Halbchristen”¹⁷ und es wird aus der Antwort des Augustinus deutlich, daß Faustus damit die Christen meint¹⁸. Die lateinischen Belege zeigen, daß – wenn man aufgrund weniger Passagen zutreffende Eindrücke gewinnen kann – im Unterschied zum griechischen Sprachgebrauch der Begriff im Lateinischen vor allem dogmatische Abweichungen bezeichnete, aber – so wie auch der griechische Begriff – nicht gerade sehr häufig war.

Analog wird der Begriff in der Sekundärliteratur bis vor wenigen Jahren auch nicht gerade inflationär gebraucht. In Harnacks großer Missionsgeschichte und anderer deutschsprachiger Standardforschungsliteratur des zwanzigsten Jahrhunderts spielt der Begriff eine überraschend geringe

¹⁵ Hier., Abac. 3 (CChr.SL 76A, 641,853–859 Adriaen): Theodotio autem uere quasi pauper et Ebionita, sed et Symmachus eiusdem dogmatis, pauperem sensum secuti, Iudaice transtulerunt: „Egressus es in salutem populi tui, ut saluares christum tuum”, et: „Egressus es saluare populum tuum, saluare Christum tuum”. Rem incredibilem dicturus sum, sed tamen ueram. Isti semichristiani Iudaice transtulerunt, et Iudaeus Aquila interpretatus est, ut Christianus.

¹⁶ Hier., Gal. II 3,14 (PL 26, 387,21–23): haec uerba Ebion ille haeresiarches semi-Christianus et semi-Iudaeus ita interpretatus est ...; auf diese Stellen beziehen sich ohne präzise Angabe A. v. Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten Jahrhunderten, Wiesbaden o.J. (1981 = Leipzig ¹1924), 71 und Daut, Die „halben Christen”, 172.

¹⁷ Aug., Faust. I 2 (CSEL 25/1, 251,23–252,1 Zycha).

¹⁸ Aug., Faust. I 3 und II 2 (CSEL 25/1, 252,13; 253,1.7; 255,20 Zycha).

¹⁵ Hier., Abac. 3 (CChr.SL 76A, 641,853–859 Adriaen): Theodotio autem uere quasi pauper et Ebionita, sed et Symmachus eiusdem dogmatis, pauperem sensum secuti, Iudaice transtulerunt: „Egressus es in salutem populi tui, ut saluares christum tuum”, et: „Egressus es saluare populum tuum, saluare Christum tuum”. Rem incredibilem dicturus sum, sed tamen ueram. Isti semichristiani Iudaice transtulerunt, et Iudaeus Aquila interpretatus est, ut Christianus.

¹⁶ Hier., Gal. II 3, 14 (PL 26, 387,21–23): haec uerba Ebion ille haeresiarches semi-Christianus et semi-Iudaeus ita interpretatus est ...; auf diese Stellen beziehen sich ohne präzise Angabe A. v. Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten Jahrhunderten, Wiesbaden o.J. (1981 = Leipzig ¹1924), 71 und Daut, Die „halben Christen”, 172.

¹⁷ Aug., Faust. I 2 (CSEL 25/1, 251,23–252,1 Zycha).

¹⁸ Aug., Faust. I 3 und II 2 (CSEL 25/1, 252,13; 253,1.7; 255,20 Zycha).

câte un creștin din Antichitate, de exemplu Constantin, este socotit de către unii cercetători ca și „semicreștin“, însă o utilizare frecventă a termenului nu poate fi observată nicăieri: „Însă probabil că cel mai mare semicreștin, și probabil cel mai influent a fost însuși Constantin cel Mare“¹⁹.

Eu însumi, în cartea mea *Zwischen den Welten wandern* (Peregrinare între lumi) trebuie să recunosc că am folosit termenul „semicreștin“, cam neglijent și am scris că „cel târziu din secolul III“ anumite forme de semicreștinism nu au putut fi evitate, „dacă nu se dorea părăsirea vieții publice“ precum se poate observa în texte din Ciprian și Origen, precum și în hotărârile sinodului de la Elvira²⁰. Aceste pasaje nu pot fi socotite ca și cercetări precise sau ca definiri ale acestei noțiuni.

Dacă nu mă înșel, cea mai recentă publicare pe marginea acestei teme aparține lui

Rolle. Gelegentlich wird irgendein Christ der Antike, beispielsweise der Kaiser Konstantin, von einer Anzahl von Forschern als „Halbchrist“ bezeichnet, aber eine sonderlich konsistente Begriffsverwendung ist eigentlich an keiner Stelle zu beobachten: „But perhaps the greatest of the semi-Christians, and certainly the most influential, is Constantine the Great himself“¹⁹.

Ich selbst habe in meinem Taschenbuch „Zwischen den Welten wandern“ den Begriff „Halbchristen“, wie ich zugeben muß, etwas sorglos verwendet und formuliert, daß „spätestens seit dem dritten Jahrhundert“ gewisse Formen von Halbchristentum kaum mehr zu vermeiden gewesen wären, „wollte man nicht aus der Öffentlichkeit emigrieren“ und auf Texte von Cyprian und Origenes sowie auf einschlägige Bestimmungen der Synode von Elvira hingewiesen²⁰. Auf einem präzise recherchierten oder gar definierten Begriff beruhen diese Passagen nicht.

Die jüngste Veröffentlichung zum Thema stammt, wenn ich recht sehe, von

¹⁹ G. Bonner, *The Extinction of Paganism and the Church Historian*, JEH 35 (1984), (339–357) 351; Ebenso G. Kretschmar, *Der Weg zur Reichskirche*, VuF 13 (1968), (3–44) 36 und A.M. Ritter, *Constantin und die Christen*, ZNW 87 (1996), (251–268) 267, anders K.M. Girardet, *Die Konstantinische Wende und ihre Bedeutung für das Reich. Althistorische Überlegungen zu den geistigen Grundlagen der Religionspolitik Konstantins des Großen*, in: *Die Konstantinische Wende*, hg. v. E. Mühlenberg (VWGTh 13), Göttingen 1998, (9–122) 29 = ders., *Die Konstantinische Wende. Voraussetzungen und geistige Grundlagen der Religionspolitik Konstantins des Großen*, Darmstadt 2006, (39–152) 49.

²⁰ Ch. Marksches, *Zwischen den Welten wandern. Strukturen des antiken Christentums* (Europäische Geschichte. Fischer-Taschenbuch 60101), Frankfurt, 67f. = ders., *Das antike Christentum. Frömmigkeit. Lebensformen. Institutionen* (Beck'sche Reihe 1692), München 2006, 63–65.

¹⁹ G. Bonner, *The Extinction of Paganism and the Church Historian*, JEH 35 (1984), (339–357) 351; Ebenso G. Kretschmar, *Der Weg zur Reichskirche*, VuF 13 (1968), (3–44) 36 und A.M. Ritter, *Constantin und die Christen*, ZNW 87 (1996), (251–268) 267, anders K.M. Girardet, *Die Konstantinische Wende und ihre Bedeutung für das Reich. Althistorische Überlegungen zu den geistigen Grundlagen der Religionspolitik Konstantins des Großen*, in: *Die Konstantinische Wende*, hg. v. E. Mühlenberg (VWGTh 13), Göttingen 1998, (9–122) 29 = ders., *Die Konstantinische Wende. Voraussetzungen und geistige Grundlagen der Religionspolitik Konstantins des Großen*, Darmstadt 2006, (39–152) 49.

²⁰ Ch. Marksches, *Zwischen den Welten wandern. Strukturen des antiken Christentums* (Europäische Geschichte. Fischer-Taschenbuch 60101), Frankfurt, 67f. = ders., *Das antike Christentum. Frömmigkeit. Lebensformen. Institutionen* (Beck'sche Reihe 1692), München 2006, 63–65.

Laurence Brottier, care interpretează predica Sfântului Ioan Gură de Aur ca și „chemare a semicreștinilor la viața îngerească,” iar prin aceasta se ocupă pe scurt de conceptul și termenul de „semicreștin”²¹. Și la *Karen Piepenbrink*, care în același an precum Brottier și-a publicat lucrarea sa de habilitare despre „Christliche Identität und Assimilation in der Spätantike” (Identitate creștină și asimilare în Antichitatea creștină), se găsesc puține referiri la termenul latin *semichristianus*²².

Spre a evita inexactități terminologice în folosirea termenului de „semicreștini”, mi se pare că ar trebui să pornim de la sensul exact al acestei noțiuni în grecește și, nu așa cum se întâmplă uneori în cercetarea actuală, de la o paletă mult mai largă: „Semicreștinii” sunt, potrivit Sfântului Ioan Gură de Aur, acei oameni care, într-un anume fel, se înțeleg ca și creștini, pe de altă parte, însă merg la slujbele iudaice sau chiar la cele păgâne. Este vorba, așa cum deja am spus, de o noțiune cu conotații inițial rituale, de o desemnare a unei devieri cultice; acest sens a fost, în mod interesant, păstrat de către Guignebert, deși el nu se ocupă nicăieri de corespondentul grec sau latin²³. În partea care urmează, vom căuta dovezi că creștinii au luat parte la unele ritualuri necreștine, însă din motiv de timp și spațiu ne vom concentra asupra dovezilor privitoare la participarea la cultele păgâne.

Laurence Brottier, die die Predigten des Johannes Chrysostomos als „Lockruf für Halbchristen zum engelgleichen Leben“ interpretiert und dabei auch kurz auf das Konzept und Begriff der „Halbchristen“ eingeht²¹. Auch bei *Karen Piepenbrink*, die im selben Jahr wie Brottier ihre Mannheimer Habilitationsschrift über das Thema „Christliche Identität und Assimilation in der Spätantike“ veröffentlicht hat, finden sich knappe Hinweise zum lateinischen Begriff *semichristianus*²².

Mir scheint von daher, daß zur Vermeidung von terminologischen Unschärfen bei der Verwendung des Begriff „Halbchristen“ vom präzisen Sinn der griechischen Begrifflichkeit ausgegangen werden sollte und nicht wie gelegentlich in der zeitgenössischen Forschung eine wesentlich breitere und damit undeutlichere Füllung an seine Stelle treten sollte: „Halbchristen“ sind nach Ansicht des Chrysostomos solche Menschen, die sich einerseits in irgendeiner Weise zum Christentum bekennen, andererseits aber den jüdischen Gottesdienst oder den paganen Kult aufsuchen. Es handelt sich, wie wir sahen, um einen primär rituell konnotierten Begriff, um die Bezeichnung einer kultischen Abweichung; diese enge Bedeutung hat Guignebert interessanterweise festgehalten, obwohl er sich nirgendwo mit dem griechischen oder lateinischen Begriff beschäftigt²³. Wir fragen also im nächsten Abschnitt nach Belegen für die Teilnahme von Christen an nichtchristli-

²¹ L. Brottier, *L'appel des «demi-chrétiens»*, 128-129.

²² K. Piepenbrink, *Christliche Identität und Assimilation in der Spätantike. Probleme des Christseins in der Reflexion der Zeitgenossen* (Studien zur Alten Geschichte 3), Frankfurt/Main 2005, (125-159) 138.

²³ So auch R.A. Marcus, *The End of Ancient Christianity*, Cambridge 1990, 33 n. 13.

²¹ Brottier, *L'appel des «demi-chrétiens»*, 128f.

²² K. Piepenbrink, *Christliche Identität und Assimilation in der Spätantike. Probleme des Christseins in der Reflexion der Zeitgenossen* (Studien zur Alten Geschichte 3), Frankfurt/Main 2005, (125-159) 138.

²³ So auch R.A. Marcus, *The End of Ancient Christianity*, Cambridge 1990, 33 n. 13.

chem Kult, wobei wir uns aus Raumgründen auf die Belege für die Teilnahme am paganen Kult konzentrieren.

(2) Observații cu privire la „semicreștinii” antici în scrierile Sfântului Ioan Gură de Aur

(2) Beobachtungen zu antiken „Halbchristen” aus den Schriften des Heiligen Chrysostomus

Este cunoscut faptul că Sfântul Ioan Gură de Aur polemizează în multe locuri cu acei creștini care frecventau atât Biserica cât și slujbele iudaice și pe cele păgâne. Dacă ne este clar faptul că orașul Antiohia, unde a trăit el între 349 – 397, deci unde și-a petrecut cea mai mare parte a vieții lui, a fost cel mai mare oraș al părții de răsărit a Imperiului și că acolo se aflau cele mai importante structuri administrative și militare ale Răsăritului, atunci acest lucru aproape că nu ne miră. Libanios, în Panegiricul său despre Antiohia rostit în anul 355 d. Hr., scrie că numărul locuitorilor ar putea fi descoperit numai cu ajutorul lui Apollon, „despre care oracolul ne spune că ar cunoaște numărul boabelor de nisip” (Antiochikos 169), după care laudă străzile, piețele și băile orașului. Renumitul profesor de retorică numește Antiohia, mulți ani după convertirea casei imperiale „orașul-locuință al zeilor”²⁴. Un panegiric al său, scris nouă ani mai târziu și închinat zeiței Artemis ne arată că mulți locuitori ai Antiohiei așteptau în viața de zi cu zi, ajutor de la zeii păgâni, chiar dacă aceasta – așa cum observă excelent Libanios – după moartea împăratului Iulian, nu mai corespundea „spiritului timpului” (44). Libanios mulțumește zeiței căci, cu ocazia căderii unei console ornamentale de

Daß der Heilige Chrysostomos an vielen Stellen gegen Christen polemisiert, die sowohl die Kirche als auch in jüdische Gottesdienste und pagane Kulthandlungen besuchen, ist bekannt und bedarf hier nicht vieler Worte. Wenn man sich klarmacht, daß die Stadt Antiochia, in der er in den Jahren 349 bis 397 lebte und also den größten Teil seines Lebens verbrachte, die größte Stadt der östlichen Reichshälfte war und dort die wichtigsten Regierungs- und Militärbehörden des Ostens saßen, verwundert dies kaum. Libanios sagt in seinem 355 n. Chr. abgefaßten Panegyrikos auf die Stadt (wie es dem Genre entspricht), daß die Zahl der Einwohner nur durch Apollon ermittelt werden könne, „von dem das Orakel sagt, daß er die Zahl der Sandkörner kenne“ (Antiochikos 169), und rühmt die Kolonadenstraßen, Märkte und Bäder. Der Rhetorikprofessor nennt die Stadt lange Jahre nach der Konversion des Kaiserhauses „eine Wohnstadt der Götter”²⁴. Seine rund neun Jahre nach dem Antiochikos entstandene Lobrede auf Göttin Artemis zeigt, daß viele Einwohner Antiochias auch in ganz alltäglichen Fragen noch von den heidnischen Göttern Hilfe erwarteten, selbst wenn dies – wie Libanios spitz bemerkt – nach dem Tod des Kaisers Julian nicht mehr „dem Zeitgeist“

²⁴ Or. XI 115.

²⁴ Or. XI 115.

marmură peste ușa sălii lui de cursuri, nu a fost lovit de vreo piatră: „Ea (adică zeița n. trad.) însăși a protejat”, ar fi spus Homer” scrie Libanius (50). La Sfântul Ioan Gură de Aur este citat strigătul: „Adu copilul într-un templu păgân și el va trăi” (Omilia la Ep. către Col. VIII 5).

Am arătat în partea anterioară că Sfântul Ioan Gură de Aur a păstrat termenul „semicreștini”, pentru cei care luau parte la cultul iudaic sau păgân. Astfel, el se pronunță, de exemplu, în Comentariul său la Epistola către Tit, împotriva creștinilor care vizitau templul din Daphne al zeiței cu același nume sau pe cel al lui Apollo, pe care Sfântul Ioan îl numește το τῆς Μαρτρῶνος σπήλαιον – așa cum el formulează – un loc închinat lui Saturn din Cilicia, deci vârful din Korykos²⁵. Într-un alt loc el arată că mulți credincioși creștini dormeau în diferitele grote ale zeiței Matrona (I, 6). Numeroasele practici magice pe care Sfântul Ioan le-a observat la creștini și le-a criticat foarte aspru nu aș dori să le dezbat pe rând, deși ele erau pentru predicator păcate grele, asemeni vizitării unui templu păgân: folosirea de amulete sau texte magice, credința în semne bune sau rele sau în prevestire²⁶. Se pare că astfel de obiceiuri erau atât de răspândite, încât Sfântul Ioan a spus despre o femeie bolnavă că: „Ea nu folosește nici o amule-

entsprach (44). Libanius dankt der Göttin dafür, daß er beim Zusammenbruch einer marmornen Schmuckkonsole über einer Tür seines Vorlesungssaales nicht vom Stein erschlagen wurde: „Sie selbst hat geschirmt“, würde Homer sagen“ (50). Bei Chrysostomos wird der Ausruf zitiert: „Bring ein Kind in einen Götzentempel und es wird leben“ (hom. in Col. VIII 5).

Wir hatten im vorausgehenden Abschnitt gesehen, daß der Heilige Johannes Chrysostomos den Begriff „Halbchristen“ für die Christen reserviert, die ungeachtet ihres Bekenntnisses am paganen oder jüdischen Kult teilnehmen. So wendet er sich beispielsweise in seiner Kommentierung des Titusbriefes gegen Christen, die in Daphne den Tempel der Nymphe Daphne und des Apollo besuchen, den Johannes Chrysostomos το τῆς Μαρτρῶνος σπήλαιον nennt und – wie er formuliert – einen Saturn geweihten Ort in Kilikien, also die Höhle von Korykos²⁵. An anderer Stelle bezeugt er, daß viele christliche Glaubende in jener Grotte der Matrona schlafen (I 6). Die vielen mantischen und magischen Praktiken, die Chrysostomos bei Christen bemerkt und sehr schroff kritisiert, möchte ich nicht eigens besprechen, obwohl sie für den Prediger ebenso schwere Verstöße gegen das göttliche Gesetz darstellen wie der Besuch der Tempel selbst: die Benutzung von Amuletten und Zaubersprüchen, Geburtsmagie, Glaube an böse wie gute Vorzeichen, Liebeszauber, Tagwählerei und Wahrsagerei²⁶.

²⁵ Chrys., hom. in Tit. III 2 (PG 62, 679,10–11; Field VI 288C); vgl. Ch. Baur, Der Heilige Johannes Chrysostomos und seine Zeit, I. Bd. Antiochien, München 1929, 31–33.

²⁶ B. Wyss, Johannes Chrysostomos und der Aberglaube, in: Heimat und Humanität. FS für Karl Meuli zum 60. Geburtstag, SAVK 47 (1951), 262–274.

²⁵ Chrys., hom. in Tit. III 2 (PG 62, 679,10–11; Field VI 288C); vgl. Ch. Baur, Der Heilige Johannes Chrysostomos und seine Zeit, I. Bd. Antiochien, München 1929, 31–33.

²⁶ B. Wyss, Johannes Chrysostomos und der Aberglaube, in: Heimat und Humanität. FS für Karl Meuli zum 60. Geburtstag, SAVK 47 (1951), 262–274.

tă. Aceasta poate fi socotit ca și martiriu” (Omilia la ep. către Col. VIII 5) – se pare că renunțarea semicreștinilor la practicile magice ale religiei păgâne era considerată drept jertfire a propriului corp. Sfântul Ioan Hrisostom amintește că creștinii folosesc amulete deși ei spuneau: „Noi invocăm pe Dumnezeu, nu facem altceva” după care adaugă: „Aceasta se face în slujba zeilor”. Pentru el, semnul Crucii este „singura armă și singurul medicament. Altceva eu nu cunosc” (ibidem)²⁷.

Ceva analog a formulat Sfântul Ioan și împotriva semicreștinilor care vizitau cultul iudaic. În cuvântările sale împotriva iudeilor, predicatorul întreabă pe creștinii care participau la astfel de culte ale celor care „au vărsat sângele lui Hristos, după care vin la Sfânta Euharistie și gustă din cinstitul sânge”, cum se împacă cu această duplicitate cultică (II 3). Sinagoglele sunt lăcașuri ale demonilor și peșteri de tâlhari (V 12). Cine nu își face cruce atunci când intră în sinagogă – riscând astfel să fie aruncat afară de acolo – acela și-a lăsat „la ușă” arma sa: „Astfel diavolul te va lua așa cum ești, fără de apărare și lipsit de armă, și îți va provoca mii de lucruri urâte” (VIII 8). Se pare că creștinii participau nu numai la cultul sinagoga, ci practicau chiar circumcizia, țineau posturile iudaice, precum și sărbătorile mari sau mici (I 8). Potrivit Sfântului Ioan, sărbătorile iudaice

Offenbar waren solche Verhaltensweisen so weit verbreitet, daß Chrysostomos über eine kranke Frau sagen kann: „Sie benutzt kein Amulett. Es wird ihr als Martyrium angerechnet“ (hom. in Col. VIII 5) – offenbar galt der Verzicht auf die magischen und mantischen Praktiken der paganen Religion den Halbchristen als freiwillige Dahingabe des eigenen Körpers. Chrysostomos erwähnt zudem, daß Christen, die Amulette benutzten, gleichwohl wahrheitswidrig sagten: „Wir rufen Gott an und tun nichts weiter“ und fährt fort: „Die Sache bleibt Götzendienst“. Für ihn ist das Kreuzeszeichen „die einzige Waffe, die einzige Medizin. Etwas anderes kenne ich nicht“ (ebd.)²⁷.

Analog formuliert der Heilige Chrysostomos gegen Halbchristen, die jüdische Kulthandlungen besuchen. In seinen „Reden gegen die Juden“ fragt der Prediger, ob es die Christen, die zunächst bei denen mitmachen, „die das Blut Christi vergossen haben, und dann kommen und beim Heiligen Mahl mitmachen und mitkosten vom kostbaren Blut“, nicht bei ihrer doppelten Kultgemeinschaft schauere (II 3). Synagogen sind Wohnorte von Dämonen und Höhlen von Räubern (V 12). Wer sich nicht beim Betreten der Synagoge bekreuzigt – und damit den Hinauswurf aus dem jüdischen Gotteshaus riskiert –, hat „gerade bei der Tür“ seine „Waffe weggeworfen“: „Darauf wird dich der Teufel, schutzlos und unbewaffnet, wie du bist, packen und dir abertausend furchtbare Dinge antun“ (VIII 8). Offenbar nahmen Christen nicht nur am Synago-

²⁷ P. Stockmeier, *Theologie und Kult des Kreuzes bei Johannes Chrysostomus. Ein Beitrag zum Verständnis des Kreuzes im vierten Jahrhundert* (TThSt 18), Trier 1966.

²⁷ P. Stockmeier, *Theologie und Kult des Kreuzes bei Johannes Chrysostomus. Ein Beitrag zum Verständnis des Kreuzes im vierten Jahrhundert* (TThSt 18), Trier 1966.

sunt chiar „în vogă”: „Mulți din rândurile noastre susțin că sunt de aceeași credință cu noi, însă merg acolo, se uită la festivitățile lor, iar unii chiar țin sărbătorile și participă la ele” (I, 1). Sfântul Ioan întreabă: „Ești tu creștin? Atunci de ce mergi la evrei cu atîta zel?” (IV, 3), după care aduce aminte credincioșilor săi „că noi ne numim și suntem creștini pentru a ne supune lui Hristos și nu pentru a merge la vrăjmașii Lui” (VIII, 5). Un pasaj din Catehezele baptismale ne lasă impresia că până și creștinii botezați mergeau în același timp „la evrei și la păgâni” și se desfătau cu aceleași lucruri ca și ei (Cateh. Bapt. III/5 15).

De fapt, nu toate vizitele la temple sau sinagogi erau făcute din motive cultice: În Cuvântările sale împotriva iudeilor, Sfântul Ioan pomenește cazul unei „femei libere, care se bucura de cinste și care era evlavioasă” care a fost târâtă de către alți creștini într-o sinagogă spre a depune jurământ într-o chestiune juridică, deși creștinilor le era interzis să meargă într-un astfel de loc după participarea la Sfintele Taine (I, 3). Sfântul Ioan îi întreabă pe cei care au târât femeia în sinagogă despre motivele care i-au determinat la acest gest – iar cel vizat a spus deschis că „mulți i-au spus că jurămintele rostite acolo ar fi mai puternice” (I, 3).

Doamna Brottier a arătat ceea ce de fapt orice cititor atent poate singur observa:

gengottesdienst teil, sondern ließen sich beschneiden, hielten das jüdische Fasten und feierten große wie kleine jüdische Feste mit (I 8). Nach Chrysostomos sind die Feste der Juden sogar „im Kommen“: „Und von den vielen aus unseren Reihen, die behaupten, unsere Gesinnungsgenossen zu sein, gehen die einen hin, bei den Festfeiern zuzuschauen, die anderen feiern sogar mit und nehmen an den Festen teil“ (I 1). Chrysostomos fragt daraufhin: „Bist du ein Christ? Warum machst du dann so eifrig bei den Juden mit?“ (IV 3) und erinnert seine Gemeinde daran, „daß wir auch deswegen Christen heißen und sind, damit wir Christus gehorchen, nicht, damit wir zu seinen Feinden laufen“ (VIII 5). An einer Stelle in den Taufkatechesen bekommt man sogar den Eindruck, daß sich getaufte Christen gleichzeitig „bei Juden und bei Heiden“ aufhalten und sich „mit den gleichen Dingen wie sie“ vergnügen (catech. III/5 15).

Durchaus nicht alle Besuche in Tempeln und Synagogen hatten kultische Gründe: In seinen Reden gegen die Juden berichtet Chrysostomos von dem Fall, daß eine „vornehme, freie, ehrbare und fromme Frau“ von einem Mitchristen in die Synagoge gezerrt wird, um dort in einer Rechtssache einen Eid abzulegen, obwohl es nach der Teilnahme an den göttlichen Mysterien für Christen nicht erlaubt sei dorthin zugehen (I 3). Chrysostomos befragt das Gemeindeglied, daß die Frau in die Synagoge gezogen hatte, nach seinen Gründen – und der Betreffende sagt sehr offen, „viele hätten ihm gesagt, die dort geschworenen Schwüre seien mächtiger“ (I 3).

Frau Brottier hat in ihrer Arbeit gezeigt, was sich eigentlich jedem aufmerksamen

referirile Sfântului Ioan la semicreștini desigur că nu sunt descrieri tocmai neutre, ci sunt formulate din perspectiva unui înalt ideal ascetic și folosite în scopul realizării unei vieți asemeni îngerilor „un mod de viață care este vrednic pentru cer și... un nivel care nu se află sub cel al îngerilor”²⁸. Realismul aparent face parte dintr-o strategie retorică, a unui *συγκατάβασις* la nivelul auditoriului și al celor care participau la slujbă²⁹. Această strategie slujește scopului de a ridica ascultătorii la un nivel ascetic, care să-i aducă la adevărata evlavie și astfel să-i izoleze de masa celor lipsiți de evlavie³⁰. Astfel sunt, pe de o parte, semne ale unui mare interes pentru viața ascetică, asupra căroră ne-a făcut atenți Peter Brown, anume că predicile hrisostomiene prezintă un punct de atracție în oraș³¹ sau, așa cum se consemnează într-o *Vita* scrisă sub formă metrică și descoperită de Walter Eltester: „Biserica cea mare a fost mereu plină /Mulțimea se îmbulzea, nebună”. *Pe de altă parte*, ne putem închipui, pe baza unor criterii psihologice, că cei care, de exemplu, datorită unui membru al familiei bolnav, au intrat într-un templu sau într-o sinagogă, ascultau cu răbdare invectivele Sfântului Ioan, spre liniștirea conștiinței lor. În mod analog, bineînțeles că citatele din scrierile antiiudaice ale Sfântului Părinte dovedesc – așa cum a

Leser als Eindruck aufdrängt: Die Rede von einem „Halbchristentum“ bei Johannes Chrysostomos ist natürlich keine wertneutrale Beschreibung, sondern wird aus der Perspektive eines hohen asketischen Ideals und zum Zwecke von dessen Vermittlung entfaltet, als Lockruf zum engelgleichen Leben, „eine Lebensweise, die des Himmels würdig ist und ... einen Zustand, der nicht unter den Engeln steht“²⁸. Der scheinbare Realismus der Beschreibung ist zunächst einmal Teil einer rhetorischen Strategie, der *συγκατάβασις*/synkatabasis auf das Niveau der Zuhörer und Gottesdienstbesucher²⁹. Sie dient freilich dem Ziel, die Hörer möglichst zügig auf das asketische Niveau zu heben, den einzelnen zu wahrer Frömmigkeit zu ermuntern und so aus der Masse der Unfrommen zu isolieren³⁰. Und so ist es wahrscheinlich *einerseits* Zeichen jenes großen Interesses am asketischen Leben, auf das uns Peter Brown aufmerksam macht, daß die Predigten des Chrysostomos einen besonderen Anziehungspunkt der Stadt darstellten³¹ oder, wie es in einer metrischen, von Walter Eltester entdeckten *Vita* heißt: „die große Kirche war stets voll/ die Menge drückte sich wie toll“ (Zz. 39f.). *Andererseits* kann man sich schon aufgrund laienpsychologischen Sachverstandes gut vorstellen, daß die, die beispielsweise wegen eines kranken Familienmitgliedes in einen Tempel oder in die Synagoge

²⁸ Chrys., oppugn. III 11 (PG 47, 366).

²⁹ Joh. Chrys., sac. III 6,4 (SC 272, 318,72-321,86 Malingrey); Brottier, L'appel des «demi-chrétiens», 141f.

³⁰ Nach R. MacMullen, The Preacher's Audience, JThS 40 (1989), 503-511 predicile hrisostomiene sunt adresate unor indivizi, nu numai maselor.

³¹ Vgl. Pall., v. Chrys. 19 (SC 341 Malingrey).

²⁸ Chrys., oppugn. III 11 (PG 47, 366).

²⁹ Chrys., sac. III 6,4 (SC 272, 318,72-321,86 Malingrey); Brottier, L'appel des «demi-chrétiens», 141f.

³⁰ Nach R. MacMullen, The Preacher's Audience, JThS 40 (1989), 503-511 sind die Predigten des Chrysostomos daher auch an Individuen, nicht an eine Masse adressiert.

³¹ Vgl. Pall., v. Chrys. 19 (SC 341, 376,1-392,199 Malingrey).

arătat Robert Wilken – că aici pasajele sunt atât de polemic formulate deoarece sărbătorile iudaice formau o concurență de neglijat celor creștine, spre exemplu, așa cum am spus deja, în ceea ce privește posibilitățile de vindecare³². Dacă ne este clar faptul că Biserica Antiohiană s-a rupt în patru părți, datorită certurilor antitrinitare, atunci putem spune, asemeni lui Wolfram Kinzig: „O comunitate iudaică puternică era opusă unei comunități creștine divizate”³³. De aceea trebuiau formulări clare, spre a ține orașul sub control și a respinge ceea ce în ochii Sfântului Ioan erau culte demonice³⁴. Vreme de secole „apartenența la aceeași clasă socială sau cetățenia antiohiană a acționat ca un factor generator de solidaritate, mai mult decât o identitate religioasă comună”, Sfântul Ioan a trebuit să-și obișnuiască comunitatea sa cu ideea că noua ei identitate nu mai este constituită din toleranța din cadrul propriei ei clase, ci este constituită din anumite delimitări³⁵.

³² W.A. Meeks/R.L. Wilken, *Jews and Christians in Antioch in the First Four Centuries of the Common Era* (SBibSt13), Missoula, Montana 1978, 32–34; M. Simon, *Verus Israel. A Study of the Relations between Christians and Jews in the Roman Empire AD 125–425* (The Littman Library of Jewish Civilization), London 1996, 339–368.

³³ W. Kinzig, „Non-Separation”: Closeness and Co-Operation between Jews and Christians in the Fourth Century, *VigChr* 45 (1991), (27–53) 36.

³⁴ I. Sandwell, *Christian Self-Definition in the Fourth Century AD: John Chrysostom on Christianity, Imperial Rule and the City*, in: *Culture and Society in Later Roman Antioch. Papers from a Colloquium*. London, 15th December 2001, ed. by I. Sandwell/I. Huskinson, Oxford 2004, 35–58.

³⁵ C. Tiersch, *Johannes Chrysostomus in Konstantinopel (398–404). Weltansicht und Wirken eines Bischofs in der Hauptstadt des Oströmischen Reiches* (STAC 6), Tübingen 2002, 55–59, citat de la p. 59.

gingen, zur Beruhigung ihrer Gewissen die Invektiven des Chrysostomos geduldig anhörten. Analog müßte natürlich für die Zitate aus den antijüdischen Schriften des Kirchenvaters darauf hingewiesen werden, daß – wie Robert Wilken gezeigt hat – auch hier die Passagen so polemisches formuliert sind, weil die Feste und Synagogen offenbar eine deutliche Konkurrenz zu den christlichen Angeboten darstellten, beispielsweise, wie wir ja auch schon sahen, im Bereich der Heilungskompetenz³². Wenn sich zudem klar macht, daß die christliche Kirche durch den trinitätstheologischen Streit in vier verschiedene Gemeinden gespalten war, kann man wie Wolfram Kinzig sagen: „A strong Jewish community was, therefore, opposed by a divided Christian community”³³. Entsprechend lautstark mußte formuliert werden, um die Stadt unter Kontrolle zu bringen und die in den Augen des Chrysostomos dämonischen Kulte zurückzudrängen³⁴. Während über Jahrhunderte „die Zugehörigkeit zur gleichen sozialen Schicht oder zur Bürgerschaft von Antiochia insgesamt ... weitaus solidaritätsstiftender als eine gemeinsame religiöse Identität“ wirkte,

³² W.A. Meeks/R.L. Wilken, *Jews and Christians in Antioch in the First Four Centuries of the Common Era* (SBibSt13), Missoula, Montana 1978, 32–34; M. Simon, *Verus Israel. A Study of the Relations between Christians and Jews in the Roman Empire AD 125–425* (The Littman Library of Jewish Civilization), London 1996, 339–368.

³³ W. Kinzig, „Non-Separation”: Closeness and Co-Operation between Jews and Christians in the Fourth Century, *VigChr* 45 (1991), (27–53) 36.

³⁴ I. Sandwell, *Christian Self-Definition in the Fourth Century AD: John Chrysostom on Christianity, Imperial Rule and the City*, in: *Culture and Society in Later Roman Antioch. Papers from a Colloquium*. London, 15th December 2001, ed. by I. Sandwell/I. Huskinson, Oxford 2004, 35–58.

mußte Chrysostomos seine weitgehend unverständige Gemeinde daran gewöhnen, daß die neue Identität nicht mehr durch Toleranz innerhalb einer Schicht oder Bürgerschaft, sondern durch präzise Abgrenzungen konstituiert wurde³⁵.

În finalul itinerariului nostru prin predicile Sfântului Ioan, persistă încă o anumită insatisfacție. Dovezi clare ale existenței „semicreștinilor” adică a acelor persoane care după catehumenat sau după Botez luau parte la cultul păgân, găsim mai ales în textele polemice, care slujesc unei anumite strategii literare sau unei anumite intenții teologice. Întrebarea lui Guignebert din 1923 cu privire la influența și numărul „semicreștinilor”³⁶ rămâne și astăzi, după atâția ani, fără un răspuns precis.

Am Ende unseres Durchgangs durch die Predigten des Heiligen Chrysostomos bleibt eine gewisse Ernüchterung zurück. Wirklich eindeutige und überzeugende Belege für „Halbchristen“, also Menschen, die nach der Zulassung zum Katechumenat oder nach ihrer Taufe am paganen Kult teilnahmen, finden sich meist in polemischen Abschnitten, die einer bestimmten literarischen Strategie und theologischen Absicht dienen. Die von Guignebert 1923 gestellten Fragen nach Einfluß und Größe der „Halbchristen“³⁶ läßt sich auch viele Jahre später nicht wirklich präzise bestimmen.

(3) Concluzii

Istoricul religiilor Kocku von Stuckrad, într-un studiu al său, face diferență între credincioșii care „fără probleme de identitate” par a dori să aibă *beliefs* (credințe) contradictorii”, și experți religioși și teologi care marchează delimitări clare și construiesc probleme de identitate³⁷. Să fie, oare, chestiunea „semicreștinilor” doar o categorie construită din perspectivă teologică, care poate fi dovedită numai cu dificultate, printre altele probabil și pentru că a fost formulată la masa de scris? Eu aş contesta

(3) Schlußbemerkungen

Der Religionswissenschaftler Kocku von Stuckrad unterscheidet in einem Aufsatz zwischen Gläubigen, die „ohne Identitätsprobleme” scheinbar kontradiktorische *beliefs* haben können“, und religiösen wie theologischen Experten, die klare Grenzen ziehen und Identitäten wie Identitätsprobleme konstruieren³⁷. Ist die Rede von „Halbchristen“ also lediglich eine aus der

³⁵ C. Tiersch, Johannes Chrysostomus in Konstantinopel (398–404). Weltansicht und Wirken eines Bischofs in der Hauptstadt des Oströmischen Reiches (STAC 6), Tübingen 2002, 55–59, Zitat S. 59.

³⁶ Guignebert, *Les demi-chrétiens*, 99–102.

³⁷ K. v. Stuckrad, „Christen“ und „Nichtchristen“ in der Antike. Von religiös konstruierten Grenzen zur diskursorientierten Religionswissenschaft, in: *Hairesis. Festschrift für K. Hoheisel*, hg. v. M. Hutter u.a. (JbAC.E 34), Münster 2000, (184–202), 186–187.

³⁷ K. v. Stuckrad, „Christen“ und „Nichtchristen“ in der Antike. Von religiös konstruierten Grenzen zur diskursorientierten Religionswissenschaft, in: *Hairesis. Festschrift für K. Hoheisel*, hg. v. M. Hutter u.a. (JbAC.E 34), Münster 2000, (184–202), 186f.

aceasta, în ciuda tuturor problemelor de constituire a acestei noțiuni. Mai întâi trebuie să ne pronunțăm împotriva opiniei lui Stuckrad după care participarea unui creștin la un cult păgân sau iudaic este o faptă, pe care, independent de modul în care este evaluată, putea fi considerată drept un pas spre o posibilă trecere la o altă religie – căci numai cu greu s-ar putea nega faptul că în secolul al patrulea, creștinismul se prezenta deja de multă vreme ca o religie. În afară de aceasta, “formarea” unui individ în cadrul unei religii s-ar putea descrie, într-un limbaj neutru și deficitar al istoriei religiei, drept un mecanism de sacralizare, ca o afiliere sentimentală³⁸ deosebită de o dăruire nemijlocită față de o religie, apartenență sau poziție de simpatizant³⁹.

În finalul conferinței mele, aș dori să revin la presupunerea enunțată înainte că “semicreștinii” din Antiohia criticați de

³⁸ B. Estel, Art. Identität, HrwG III, Stuttgart/Berlin/Köln 1993, (193–210) 205; vgl. auch Ch. Auffarth, Art. Europäische Religionsgeschichte, MLR I, Stuttgart/Weimar 1999, 315–322; L.A. Kirkpatrick, A Longitudinal Study of Changes in Religious Belief and Behavior as a Function of Individual Differences in Adult Attachment Style, JSSR 36 (1997), 207–218; L.A. Kirkpatrick/Ph.A. Shaver, Attachment Theory and Religion: Childhood Attachments, Religious Beliefs and Conversion, JSSR 29 (1990), 315–335; F. Höllinger, Art. Europa I, MLR I, Stuttgart/Weimar 1999, 315–322; H. Mohr, Art. Konversion/Apostasie, HRWG III, Stuttgart/Berlin/Köln 1993, 436–445 sowie H. Zinser, Art. Gruppe, religiöse, MLR I, Stuttgart/Weimar 1999, 523–529.

³⁹ A. Feldtkeller, Im Reich der syrischen Göttin. Eine religiös plurale Kultur als Umwelt des frühen Christentums (Studien zum Verstehen fremder Religionen 8), Gütersloh 1994, 150–166.

Perspektive von Theologen konstruierte Kategorie, die sich zudem nur äußerst schwer belegen lässt, vielleicht auch deswegen schwer belegen lässt, weil sie vom Schreibtisch aus am gelebten Leben vorbei konstruiert ist? Ich würde das ungeachtet aller Probleme dieser Begriffsbildung bestreiten. Zunächst einmal muß man gegen von Stuckrad festhalten, daß die Teilnahme eines Christen am paganen oder jüdischen Kult eine Handlung ist, den man unabhängig von Wertungen als Schritt in eine andere Religion beschreiben kann – denn daß sich das Christentum im vierten Jahrhundert längst als eigene Religion präsentierte, wird man schlecht bestreiten können. Außerdem kann auch in der vermeintlich neutraleren Sprache der Religionswissenschaft „Bindung“ eines Individuums an eine Religion als ein *Sakralisierungsmechanismus* beschrieben werden, als gefühlsmäßige Gebundenheit³⁸ und zwischen ungeteilter Hingabe an eine Religion, Zugehörigkeit und Sympathisantenthaltung unterschieden werden³⁹.

Am Ende meines Vortrages möchte ich noch einmal auf die am Anfang geäußerte Vermutung zurückkommen, daß das von Chrysostomos kritisierte Halbchristentum

³⁸ B. Estel, Art. Identität, HrwG III, Stuttgart/Berlin/Köln 1993, (193–210) 205; vgl. auch Ch. Auffarth, Art. Europäische Religionsgeschichte, MLR I, Stuttgart/Weimar 1999, 315–322; L.A. Kirkpatrick, A Longitudinal Study of Changes in Religious Belief and Behavior as a Function of Individual Differences in Adult Attachment Style, JSSR 36 (1997), 207–218; L.A. Kirkpatrick/Ph.A. Shaver, Attachment Theory and Religion: Childhood Attachments, Religious Beliefs and Conversion, JSSR 29 (1990), 315–335; F. Höllinger, Art. Europa I, MLR I, Stuttgart/Weimar 1999, 315–322; H. Mohr, Art. Konversion/Apostasie, HRWG III, Stuttgart/Berlin/Köln 1993, 436–445 sowie H. Zinser, Art. Gruppe, religiöse, MLR I, Stuttgart/Weimar 1999, 523–529.

³⁹ A. Feldtkeller, Im Reich der syrischen Göttin. Eine religiös plurale Kultur als Umwelt des frühen Christentums (Studien zum Verstehen fremder Religionen 8), Gütersloh 1994, 150–166.

Sfântul Ioan Hrisostom au fost cel puțin un rezultat al noii conjuncturi a creștinismului rezultat după convertirea casei imperiale, un fenomen care implică și pe acești așa-numiți creștini de conjunctură. În predicile sale la I Timotei, marele predicator atrage atenția nu numai asupra faptului că creștinii ar trebui să se țină departe de viața pământească, „pentru ca îngerii să fie printre oameni precum oamenii printre copii mici, precum creaturile spirituale printre cele păcătoase“. El argumentează în mod clar, punctual, împotriva oricărei forme de semicreștinism: „Nu ar exista păgâni, dacă noi am fi creștini adevărați“. Cu alte cuvinte: Sfântul Ioan Hrisostom se teme că marele succes al misiunii creștine, anume convertirea Imperiului Roman, se va pierde datorită semicreștinilor și că acest creștinism conjunctural va ține departe pe mulți care ar putea deveni creștini. Nu cumva am ajuns prin aceasta deja în prezent? Aceasta este valabil atât pentru Est cât și pentru Vest: Nu orice pornire religioasă ne motivează spre credință sau viață creștină. De aceea orice fel de formă de „semicreștinism“ nu este acceptabilă, indiferent de condițiile sau vremurile în care ne aflăm.

in der Gemeinde von Antiochia zumindest auch eine Folge der plötzlichen Konjunktur des Christentums nach der Konversion des Kaiserhauses gewesen ist, ein Phänomen, das dem sogenannten Konjunkturchristentum zuzurechnen ist. In seinen Predigten zum ersten Timotheusbrief macht der Prediger nicht nur darauf aufmerksam, daß Christen – wie wir sahen – sich eigentlich ganz vom irdischen Leben entfernen sollten, „damit wir wie Engel unter den Menschen wandeln, wie Männer unter kleinen Kindern, wie geistliche Geschöpfe unter sinnlichen“. Er argumentiert vielmehr pointiert gegen jedes Halbchristentum: „Es gäbe keine Heiden, wenn wir richtige Christen wären“. Mit anderen Worten: Chrysostomos befürchtete, daß der bis dato größte Erfolg in der Missionsgeschichte des Christentums, die Eroberung des römischen Reiches, sich aufgrund der vielen Halbchristen in sein Gegenteil verkehren könne und das offensichtliche Konjunkturchristentum viele Menschen davon abhalten könne, Christen zu werden. Ob wir damit nicht tatsächlich in der Gegenwart angekommen sind? Schließlich gilt für West wie für Ost: Nicht jeder religiöse Aufbruch motiviert dazu, sich dem christlichen Glauben zuzuwenden und ein christliches Leben zu führen. Nicht zuletzt deswegen ist jede Form von „Halbchristentum“ inakzeptabel. Ganz gleich, in welcher Weltgegend oder Weltzeit es zu beobachten sein mag.

După decernarea titlului a luat cuvântul Înalt Prea Sfinția Sa Dr. Laurențiu Streza, care a felicitat pe înaltul oaspete pentru această distincție și a subliniat încă o dată disponibilitatea Mitropoliei Ardealului de a susține Facultatea de Teologie de la Sibiu, inclusiv în ce privește colaborarea cu facultăți de teologie de prestigiu din întreaga lume. Mitropolia și Facultatea sunt două instituții care nu pot fi considerate distincte deoarece ambele slujesc slavei Bisericii lui Hristos.

Domnul Martin Botesch, Președintele Consiliului Județean Sibiu, a subliniat faptul că distingerea Președintelui Universității Humboldt, Universitate care se bucură de un mare

ACTUALITATEA ECUMENICĂ

prestigiu în România, este un merit nu numai al Facultății de Teologie sau al Universității sibiene, ci al Sibiului ca oraș și județ.

Ceremoniile s-au încheiat printr-o masă festivă.

O primă formă concretă de colaborare între Prof. Markschies și Facultatea de Teologie „Andrei Șaguna” din Sibiu a constat în trimiterea unui mare număr de cărți teologice pentru Biblioteca Mitropolitană. Facultatea s-a angajat să creeze un fond „Prof. Christoph Markschies” unde vor fi înregistrate toate cărțile trimise de reputatul profesor.

Trad. textelor și realizarea cronicii de

Lect. Dr. Daniel BUDA

Secularizarea, o provocare pentru Europa*

Aldo Giordano

Secretar General al Consiliului Conferințelor Episcopale Europene

În această contribuție a mea nu voi încerca să descriu secularizarea sau starea religioasă din Europa. Sunt sigur că toți suntem de acord în a recunoaște că situația este foarte complexă. Pe deasupra, termenul *secularizare* nu este unul foarte util – el este echivoc, generic și are prea multe înțelesuri. În schimb, în lumina revelației creștine, aș vrea să mă concentrez pe ceea ce consider eu a fi o chestiune crucială într-o cultură și o societate pe care noi o definim ca și secularizată: libertatea.

1. Propunerea șarpelui

Potrivit Sfintei Scripturi, libertatea joacă încă de la început un rol important. Dumnezeu a creat femeia și bărbatul după chipul său, adică cu totală libertate. Astfel, ambii au fost în totalitate liberi și responsabili (*Facerea 2*, 15-16). Libertatea pe care Dumnezeu o dă este aceea a fiicelor și fiilor. În cadrul acestei libertăți are loc legitimarea și 'secularizarea' sănătoasă, așa cum este definită în *Gaudium et Spes* (nr. 36, 41) și în *Evangelii Nuntiandi* (nr. 55). Dacă prin secularizare, noi credem faptul că există o distincție (nu o separare sau chiar o breșă) între Creator și creație, între sacru și mundan, între religie și *res publica*, între Dumnezeu și Cezar; dacă prin secularizare înțelegem că Dumnezeu a dat lumii propriile Lui legi care face posibilă implicarea în ea și că a dat femeilor și bărbaților și istoriei un spațiu de libertate și acțiune, atunci vorbim de o secularizare „bună”.

Însă spațiul libertății a devenit spațiul ispitei: „*Atunci șarpele a zis către femeie: «Nu, nu veți muri! Dar Dumnezeu știe că în ziua în care veți mânca din el vi se vor deschide ochii și veți fi ca Dumnezeu, cunoscând binele și răul»*” (*Facerea 3*: 4-5). Șarpele înțelege libertatea ca și autonomie și separare de Dumnezeu, ca și posibilitate de a decide realitatea binelui și a răului în mod autonom. Propunerea șarpelui este captivantă pentru că promite cel mai înalt ideal la care o persoană poate să aspire: „să fie ca

* Referat susținut la Wittenberg la data de 15 februarie 2007 în cadrul celei de-a treia etape pregătitoare a celei de-a Treia Adunări Ecumenice Europene, Sibiu, 4-9 septembrie 2007 (Secțiunea de dezbateri cu tema *Secularizarea ca și provocare pentru Europa*);

Dumnezeu!” Problema constă în faptul că această propunere provine dintr-o suspiciune legată de Dumnezeu, dintr-o neîncredere față de Dumnezeu Creatorul. Dumnezeu nu mai este văzut ca un Tată în care putem să avem încredere – așa cum este El, originea adevărului, a bunătății și a frumosului –, ci ca un rival sau o amenințare a libertății mele. Pentru șarpe, libertatea este o încercare de a se desăvârși în singurătate, nu în cadrul relației Tată-fiu. Aceasta este „secularizarea” șarpelui!

Dacă continuăm să urmărim relatarea biblică, imediat ajungem la rezultatele libertății care decurg din separarea de Dumnezeu: perceperea nudității semnifică o lipsă a armoniei între spiritual și dimensiunea psihică; s-a născut o relație bazată pe putere și forță între Adam și Eva; blestemul pământului înseamnă începutul unei relații persoană-natură în termeni conflictuali; s-a inaugurat realitatea inevitabilă a suferinței și morții. Libertatea înțeleasă ca autonomie și singurătate dezvoltă alte diviziuni și își găsește sfârșitul în moarte.

2. Tentația pentru Europa

Dumnezeu a binevoit ca Europa și istoria sa, în special datorită creștinismului, să fie un mare spațiu al libertății. Astfel, această libertate a devenit, în același timp, un spațiu al tentațiilor. Paragraful 125 din *Der tolle Mensch* a lui Friedrich Nietzsche descrie această tentație și consecințele ei, cu o extraordinară luciditate și forță dramatică: „*N-ai auzit de nebunul care își aprindea un felinar ziua în amiaza mare și, alergând cu el prin piață, striga fără încetare: «Îl caut pe Dumnezeu! Îl caut pe Dumnezeu!» — Și cum acolo erau adunați mulți dintre cei care nu credeau în Dumnezeu, nebunul acela stărnise mult râs ... A pierdut el ceva? a întrebat unul. S-a rătăcit ca un copil? a întrebat altul. Sau glumește cumva? I-o fi frică de noi? O fi plecat în vreo călătorie? A emigrat? — Astfel râdeau ei și strigau. Nebunul a sărit în mijlocul lor și îi străpungea cu privirea. „Unde este Dumnezeu?” a țipat el. „O să vă spun eu. Noi l-am omorât — eu și tu! Noi toți suntem ucigașii lui! Însă cum am făcut aceasta? Cum am reușit să bem toată apa mării? Cine ne-a dat buretele cu care am șters întregul orizont? Ce am făcut când am dezlegat pământul de soarele lui? Unde o să se ducă acesta acum? Unde o să ne ducem noi? Dincolo de toți sorii? Nu cădem noi mereu? Înainte, înapoi, într-o parte și într-alta, în toate direcțiile? Mai există sus sau jos? Nu ne aflăm noi ca într-un nimic fără de sfârșit? Nu ne simțim cu inima goală? Nu s-a făcut mai frig? Nu cade noaptea mereu peste noi? Nu avem nevoie să aprindem felinarul dimineța? N-ai auzit încă sapa groparilor lui Dumnezeu? Nu v-a ajuns în nări duhoarea leșului lui Dumnezeu? Putrezesc doar și zeii! Dumnezeu a murit! Și mort o să rămână ! Noi l-am ucis! Găsi-vom oare mângâiere vreodată noi, ucigașii ucigașilor? Am sfărțecat cu cuțitele noastre tot ce avea până astăzi lumea mai sfânt și mai înalt. Iată-l, zace însângărat la pământ! Noi l-am doborât! Cine o să ne spele de sângele lui? Cu ce apă? Ce rituri de pocăință, ce sfinte jocuri să mai născocim? Nu-i fapta asta mare, prea mare pentru noi? Să ne facem și noi zei ca să părem vrednici de ea? N-a fost vreodată faptă mai mare pe lume și*

toți cei ce s-or naște după noi vor trăi o Istorie mai presus decât orice a fost, până la ceasul acestei fapte, Istoria!''''

Nebunul are mai întâi o surpriză pentru noi: el aprinde un felinar în plină zi. Chiar în zilele noastre, bărbații și femeile europene par a simți nevoia să aprindă un felinar chiar dacă totul din jurul lor arată strălucitor. Chiar și lumina moștenită din epoca iluminismului pare a nu mai fi suficientă. În vreme ce cinicul Diogene din Sinope, plimbându-se cu o lumânare, spunea: «Caut un om», pentru Nietzsche, problema cu privire la om este asemeni celei cu privire la Dumnezeu. Omul caută pe Dumnezeu, caută adevărul. Chiar și în «piața europeană» sunt oameni care se arată superiori față de această problemă sau cel puțin indiferenți.

Dramatica veste dată de acest nebun este aceea a crimei: Dumnezeu însuși a fost omorât, iar responsabilitatea este a europenilor, care au început să trăiască «ca și cum Dumnezeu nu ar fi acolo». Femeile și bărbații europeni au decis «să devină ca și Dumnezeu», să se îndrepte, autonomi de Dumnezeu, spre singurătate. «Secularizarea» șarpelui a revenit.

Textul lui Nietzsche merge mai departe exprimând cel puțin patru aspecte cuprinse în «moartea lui Dumnezeu». Toate sunt de actualitate pentru lumea noastră secularizată.

1. Odată cu moartea lui Dumnezeu a dispărut și soarele. Unde este orizontul spre care ne îndreptăm? Este acolo undeva. Pot să-mi încredințez viața mea celui care poate să răspundă dorinței mele de fericire, dragoste și eternitate? Sunt suferința și moartea ultimele cuvinte pentru o persoană? Problema sensului vieții este crucială astăzi în Europa: să nu uităm că în șapte sau opt țări ale continentului nostru, principala cauză a morții printre adolescenți și tinerii adulți este sinuciderea.

2. Odată ce soarele a dispărut, tot ceea ce a rămas este «*încercarea, singurătatea, întunecimea, goliciunea, răceala și nimicul obscur*». Libertatea dă gust al acestei singurătăți. Libertatea nu este desăvârșită sau atotputernică, așa cum iluziile noastre ar dori ca ea să fie. Libertatea apare ca limitată, în mod radical limitată, în mod precis în momentul în care viața începe și se sfârșește. Nici unul dintre noi nu vine în această lume prin propria lui voință liberă. Cineva a decis să ne dea viață, iar ei nu ne cer nouă permisiunea pentru aceasta! Existența noastră în această lume nu se naște din propria noastră voință. Iar dacă considerăm moartea ca fiind momentul final al existenței noastre, atunci limita libertății este chiar mai evidentă: nu putem alege să nu murim. Libertatea nu este capabilă să se descopere pe sine și să se autosalveze. Este nevoie a se găsi un 'Altul' care să facă aceasta. A fi liber față de nimic este pur și simplu rezultatul unei complicații agonizante.

3. Un cult fără Dumnezeu determină o criză morală și a valorilor ca o consecvență inevitabilă. În spatele întrebării lui Nietzsche «*mai există sus sau jos?*» se ascunde între-

'' Acest citat l-am preluat, într-o formă mai extinsă decât cel din referat, din trad. românească a lucrării *Heidegger și Areopagitul* de Christos Yannaras, trad. de Nicolae Șerban Tanașoca, Ed. Anastasia, București, 1996, p. 37-38.

barea «mai există bine și rău?». Când discutăm valorile aici, în Europa, există un consens general, în această privință. De exemplu, lista valorilor este consemnată în articolul 2 al Tratatului Constituțional al Uniunii Europene și certifică acest consens: «*Uniunea este fondată pe valorile respectului demnității umane, libertate, democrație, egalitate, puterea legii și respect pentru drepturile omului*». Putem să ne bucurăm în Europa de aceste valori, dorindu-ne să trăim în acord cu ele. Însă chestiunea nu este atât de simplă precum se pare. Problema serioasă în contextul valorilor constă în faptul că există riscul unei retorici golite de valoare, adică ne punem în acord în cele ce privesc cuvintele, și aspectele, dar nu și în ce privesc conținutul, baza și interpretarea lor. În Europa, aceleași valori sunt interpretate opus. De exemplu, *demnitatea umană* este folosită atât pentru cât și împotriva avortului și a eutanasiei. Atunci, ce înseamnă această expresie?

4. Sfârșitul textului este cu adevărat provocator: moartea lui Dumnezeu răstoarnă Bisericele care devin mormântul lui Dumnezeu. Ele pot fi eficiente și bine organizate, dar dacă credința în Dumnezeu și în prezența Lui lipsește, atunci ele sunt până la urmă doar morminte goale.

Textul lui Nietzsche exprimă înțelesul larg răspândit al nedumeririi, îngrijorării, supărării și singurătății pe care și noi le simțim în zilele noastre. Cineva vorbește de un amurg sau o noapte a culturii noastre. Nu putem ignora aceasta: Apusul trece printr-o profundă criză. Ultima carte a lui André Glucksmann vorbește despre cea de-a «*treia moarte a lui Dumnezeu*». Ne aflăm în fața unui eveniment nemaiauzit înainte în istorie: o întreagă cultură este ispitită să trăiască «fără» Dumnezeu. Nu este vorba numai de indivizi care trăiesc «fără» Dumnezeu, așa cum se întâmplă în toate culturile, ci de un fel de noapte epocală. De ce ne confruntăm cu o astfel de criză și o astfel de «noapte» în Europa? Ioan Paul al II-lea a spus episcopilor europeni că nu ar trebui să credem că criza din vest este ceva de interes marginal pentru Biserici. În schimb, a avut un mare impact, pentru că criza occidentală nu este altceva decât criza dintre bărbații și femeile europene și Iisus Hristos, Dumnezeu (5 octombrie 1982).

3. Calea Fiului Cel răstignit și înviat

Putem începe din nou să găsim în mod precis lumina și răspunsul la marea provocare a secularizării de la Iisus Hristos, Dumnezeu. Tema pe care am ales-o pentru cea de-a Treia Adunare Ecumenică Europeană cred că este relevantă și plină de semnificații: *Lumina lui Hristos luminează tuturor. Speranță pentru reînnoire și unitate în Europa*. Sunt sigur că roadele «pelerinajului» nostru european al reconcilierii vor depinde în mod vital de abilitățile noastre de a ne lăsa pe noi înșine luminați de acest punct de referință hristologic.

Am luat parte la funerariile papei Ioan Paul al II-lea în Roma. Sicriul lui a fost adus încet în piață și plasat între cruce și candela pascală: tot ceea ce mai rămâne este Hristos Cel Răstignit și Înviat. Evanghelia a fost pusă pe sicriul său, iar vântul a dat paginile. Apoi, a fost închisă. Noi toți am simțit atunci urgenta nevoie de a începe din nou cu ceea ce este esențial vieții creștine. Iar aceasta nu trece.

Iisus Hristos a readus libertate unei umanități care a fost învinsă de ispita șarpelui. O astfel de libertate este trăită ca și condiție de a fi fiice și fii. În primul capitol al Evangheliei după Marcu citim: *«Tu ești Fiul Meu Cel iubit, întru Tine am binevoit»* (Marcu 1, 11). Botezul este revelația vocației lui Iisus: El este Fiul Cel iubit și este chemat să-și trăiască viața ca și Fiu. De asemenea, Iisus va fi subiect al tentației în acest punct. Imediat după încheierea episodului Botezului Său, Sfântul Marcu scrie: *„Și îndată Duhul L-a mănă în pustie. Și a fost în pustie patruzeci de zile, fiind ispitit de satana”* (Marcu 1, 12-13). Satana îi propune lui Iisus să urmeze și el calea autonomiei și singurătății: să ia asupra lui propria libertate (să fie «Dumnezeu» singur) prin puterea lumească. Dar Iisus a ales – în mod liber – să trăiască ca un Fiu, săvârșind voia Tatălui Său.

Ce anume înseamnă cu adevărat a alege să faci voia Tatălui și să trăiești în mod liber ca un Fiu, ne este revelat atunci când a sosit timpul Său: *„Iar când a fost ceasul al șaselea, întineric s-a făcut peste tot pământul până la ceasul al nouălea. Și la al nouălea ceas, a strigat Iisus cu glas mare: Eloi, Eloi, lama sabahtani?, care se tâlmăcește: Dumnezeul Meu, Dumnezeul Meu, de ce m-ai părăsit? ...Iar Iisus, scoțând un strigăt mare, Și-a dat duhul ...Iar sutașul care stătea în fața Lui, văzând că astfel și-a dat duhul, a zis : Cu adevărat omul acesta era Fiul lui Dumnezeu”* (Marcu 15, 33-39). Este frapant faptul că sutașul recunoaște că Iisus este Fiul lui Dumnezeu în momentul părăsirii și morții Lui. Strigătul Lui pare a indica sfârșitul relației Lui cu Tatăl, eșecul unei libertăți trăită ca Fiu. În realitate însă, este punctul culminant al legăturii și dragostei Fiului față de Tatăl: în mod liber, Fiul acceptă să-și dea viața Sa pentru dragoste, căci nu este mai mare dragoste (sau libertate) decât aceasta. Libertatea lui Hristos coincide cu dragostea Sa. În Evanghelia după Ioan citim: *«Pentru aceasta Mă iubește Tatăl, fiindcă Eu Îmi pun sufletul, ca iarăși să-l iau. Nimeni nu-l ia de la Mine, ci Eu de la Mine Însumi îl pun. Putere am Eu ca să-l pun și putere am iarăși să-l iau»* (Ioan 10, 17-18). Iisus își trăiește dragostea Sa ca un dar total față de Tatăl și față de toți oamenii pentru că aceasta este calea lui Dumnezeu și Dumnezeu este prezent în această cale: Dumnezeu este Treime, o legătură de dragoste în care fiecare Persoană este un dar pentru cealaltă, fără nici o rezervă. Dumnezeu nu este singurătate.

Iar această dragoste este mai puternică decât moartea. Hristos Cel răstignit este partea cea tainică a minunatei fețe a lui Hristos Cel înviat. Învierea este confirmarea acestei căi a libertății. Dacă am fost singuri, atunci vom fi disperați la sfârșit, pentru că libertatea șarpelui, înseamnând autonomie, este contrazisă și negată, în special prin moarte. Libertatea nu poate să se autosalveze. Salvarea poate să vină numai de la un Altul. A decide să ne încredințăm acestui Altul care este capabil să-mi realizeze aspirațiile față de ceea ce este divin, veșnic, față de tot ceea ce este frumos – acesta este actul de inteligență cel mai mare al libertății.

4. A avea ochii lui Hristos Cel mort și înviat

În această lumină aș dori să închei aceste reflecții ale mele, punctând câteva aspecte pe care le-am abordat până acum, cu scopul de a răspunde provocărilor secularizării.

1. Prima sarcină indispensabilă este aceea de a cunoaște, adânci și trăi creștinismul. Chiar și interesantele dezbateri ale acestor zile cu privire la rădăcinile continentului nostru în preambulul tratatului pentru o Constituție a Uniunii Europene au scos în evidență în mod dureros cât de puțin creștinism în adevărata lui esență există în Europa. Există astăzi multe fațete ale creștinismului. De ce nu s-a ajuns la un consens atunci când a fost vorba de menționarea lui Dumnezeu sau a creștinismului? Unii au crezut că este vorba de o chestiune legată de privilegii, ca și cum ar fi vorba de o plăcintă care ar fi de împărțit; unii au crezut că menționându-se creștinismul, aceasta ar fi nedrept față de alte religii, mai ales față de islam; alții au crezut că aceasta ar reprezenta un pericol pentru laicitate...; alții au apărut ideea că religia este o chestiune care ține exclusiv de viața privată. Încă nu s-a realizat o reflecție a ceea ce înseamnă cu adevărat creștinismul, ci această reflecție are loc acum. Întrebarea pe care ne-o punem noi ca și creștini este: «A venit Iisus Hristos pe acest pământ pentru unele privilegii? Un Dumnezeu care a murit pe Cruce, reprezintă un risc pentru frații noștri musulmani? Este un pericol pentru laicitate o Evanghelie care distinge în mod clar ce ar trebui dat Cezarului și ce i se cuvine lui Dumnezeu? Ce înțeles au cuvintele creștinătate, Dumnezeu sau religie în Europa de astăzi? De ce sună cuvântul *religie* periculos pentru unii din Europa?

2. Redescoperirea esenței creștinismului ne dă nouă ochi noi să examinăm și să înțelegem secularizarea și ce înseamnă a fi creștin în acest context.

Noii noștri ochi sunt aceia ai lui Hristos Cel răstignit. În inima creștinismului se află paradoxul, scandalul unei «morți a lui Dumnezeu» proclamată de Hegel, Nietzsche sau Heidegger. Fiul de pe Cruce pătrunde lacrimile și întunericul umanității și ia asupra Lui suferința și întunericul în momentul morții Sale. Fiul și-a întins mâna Sa spre umanitate, acolo unde se află ea. Acolo unde Europa a cedat tentației secularizării șarpelui, tentația separării de Iisus Hristos, Fiul nu a părăsit-o, ci i-a întins mâna Sa în abisul ei. El a stat întins pe Cruce, părăsit, pentru a ridica prin aceasta aceeași senzație pe care o au bărbații și femeile din Europa. Pentru a răscumpăra bărbații și femeile «secularizate», Hristos Însuși a luat asupra Sa și a suferit «secularizarea»¹. Hristos și-a dat deja viața Sa pentru Europa. A avea ochii lui Hristos Cel răstignit înseamnă a-l recunoaște prezența Sa «crucificată» în toate suferințele, întunecimile și trădările pe care le suferim. El este deja acolo. El este în secularizare, aducându-și lucrarea sa de convertire a felului nostru

¹ La sesiunea de deschidere a Adunării Ecumenice de la Graz (1997), Chiara Lubich a vorbit de suferințele lui Iisus pe Cruce ca fiind secretul prin care se poate redescoperi comuniunea. Ea a spus: «Așa cum Iisus a fost chemat să ridice păcatele lumii, precum și separarea dintre oameni și Dumnezeu, ca legătură a unuia cu celălalt, așa El nu ar fi putut realiza misiunea Sa decât simțind o profundă separare: a Lui Însuși Dumnezeu din Dumnezeu, simțindu-se părăsit de Tatăl», in G. Lingua (edited by), *Reconciliation. Gift of God. source of new life*, Pazzini, 1998, p. 135.

de a acționa și gândi; aceasta este noutatea pe care ne-o transmite. Dumnezeu nu lipsește dintr-o epocă întunecată. El este acolo, Răstignit. A recunoaște prezența Sa înseamnă a-I permite să «convertească» vechiul nostru mod de a gândi despre Dumnezeu, om, religie, cu scopul de a învăța din propovăduirea Lui care înnoiește. El a venit pe acest pământ: Dumnezeu este iubire, este iubire în Treime, omul este făcut să fie fiică sau fiu, sensul vieții este de a ne oferi propria viață ca și dar, este iubire.

Noii noștri ochi sunt cei ai lui Hristos Cel înviat. El a fost promis să fie «cu voi... până la sfârșitul veacului» (Mt 28, 20), El ne-a făgăduit că «*va merge înaintea noastră în Galileea*» (Mt 28, 7). A avea ochii lui Hristos Cel înviat înseamnă de asemenea a vedea prezența și lucrarea Sa în Europa unde cuvântul Său este propovăduit, unde este săvârșită Euharistia, unde doi sau trei sunt adunați în numele Său (Mt 18, 20), și care sunt pregătiți să trăiască cu acea dragoste mutuală care este locul prezenței Sale acolo unde sunt alți oameni care trăiesc această dragoste luându-și responsabilitatea pentru dreptate, solidaritate, pace, iertare, reconciliere... Hristos Cel înviat este acolo unde are loc un dialog real, așa cum ne este nouă arătat în exemplarul episod al ucenicilor în drumul spre Emaus (Luca 24). El «*merge înaintea noastră*», în fiecare țară din Europa, în fiecare situație, în fiecare împrejurare. Îmi place să cred că Hristos Cel înviat a sosit deja înaintea noastră aici în Wittenberg și ne așteaptă deja în Sibiu. Nimic nu este imposibil pentru El. Prezența Fiului înviat în istorie ne redă posibilitatea de a trăi libertatea noastră ca și fii și fiice și nu în singurătate.

3. Cea de-a treia sarcină este aceea a reconcilierii serioase dintre creștini. Este de nețagăduit că una dintre sursele secularizării este dezbinarea dintre creștini. Faptul că au avut loc războaie religioase în numele Evangheliei aproape că au forțat cultura să se depărteze de o inspirație creștină directă, cu scopul de a explora noi direcții. Chiar și gânditori care au fost credincioși, care stau la baza fondării modernității, precum Descartes, Grozio și Kant, nu au vrut să privească Evanghelia, ci altundeva, spre o cauză autonomă, spre a găsi un punct de referință comun acceptabil, spre a găsi filosofie, legea și pacea eternă. Cum ar putea Europa să-l regăsească pe Dumnezeu câtă vreme există o mărturie creștină divizată? Procesul unității creștinilor este responsabilitatea de a răspunde la rugăciunea lui Hristos: «*Ca toți să fie una, după cum, Tu, Părinte, întru Mine și Eu întru Tine, așa și aceștia în Noi să fie una, ca lumea să creadă că Tu M-ai trimis*» (Ioan 17, 21). Răspunsul la secularizare este restabilirea pe pământ a unității creștinilor care deja există în Dumnezeu.

4. În sfârșit, sarcina ecumenică ce trebuie să fie adresată urgent este în mod sigur aceea de a aborda secularizarea împreună. După căderea zidului în '89, Bisericile din Răsăritul Europei s-au aflat față în față cu cultura occidentală și cu realitatea secularizării într-un nou mod. General vorbind, ei sunt critici față de această cultură și cu teamă față de această interacțiune. Uneori acest criticism este direcționat și către comunitățile occidentale creștine despre care se spune că ar fi adaptate direcției secularizate și relativiste.

Sper ca „pelerinajul” reconcilierii din cadrul celei de-a treia Adunări Ecumenice Europene pe care-l desfășurăm, și în special această etapă din Wittenberg, să se con-

ACTUALITATEA ECUMENICĂ

stituie ca o importantă contribuție la abordarea împreună, astăzi, a chestiunii secularizării. Avem câte ceva de învățat unii de la alții. În Vest ne avem greșelile noastre în ce privește raportul cu secularizarea, dar avem și exemple de succes în ceea ce privește modul în care să trăim în conformitate cu Evanghelia în acest mediu cultural. Sensul tradiției, valorilor și al spiritualității caracteristice Răsăritului este în schimb un dar prețios pentru Apus. Dacă Bisericele vor fi capabile să arate împreună cum poate Evanghelia să vorbească fiecărei culturi, chiar și celei occidentale, și dacă va avea tăria să ‘convertească’ fiecare cultură, atunci multe temeri ar fi risipite.

**Trad. din engleză:
Lect. Dr. Daniel BUDA**

Locul Bisericii Ortodoxe într-o Europă unită

Aspecte legate de fenomenul secularizării și al globalizării. Definirea sensului participării ortodoxe la ecumenismul contemporan*

Dr. Ștefan TOMA

Mulțumindu-vă pentru invitația făcută de a mă afla astăzi în fața dumneavoastră și de a încerca să mă refer în scurta mea intervenție la modul cum Biserica Ortodoxă își definește poziția față de valențele socio-culturale ale societății moderne, față de fenomenul secularizării, al globalizării și al ecumenismului contemporan trebuie să mărturisesc că nu experiența sau capacitatea intelectuală sunt rațiunile care au determinat prezența mea în cadrul acestei sesiuni de comunicări științifice, ci dorința, pe de-o parte, de a da curs invitației ce mi-a fost adresată și de a reprezenta astfel Mitropolia Ardealului la acest eveniment academic, iar pe de alta, aceea de a aduce mesajul unei generații de tineri teologi, care trăind în această „eră a modernității” sau „postmodernității”, cum este caracterizat acest început de mileniu al III-lea, încearcă să se problematizeze și să definească în ce mod Biserica Ortodoxă poate răspunde provocărilor societății de astăzi, rămânând în același timp o Biserică a Tradiției, fidelă spiritualității ei de veacuri și, în același timp, „în pas cu vremea”.

I. Biserica – instituție divino-umană și dialogul cu societatea

Nu este deloc simplu să se vorbească despre realități care pe de o parte aparțin dimensiunii tainice, spirituale a existenței, iar pe de altă parte, prin însăși structura lor trimit la o existență în timp și spațiu. Dincolo de a fi o instituție concretă în această lume, cu un aspect văzut incontestabil, Biserica este spre deosebire de Consiliul Europei sau Uniunea Europeană o instituție tainică, divino-umană, theanthropică, având fundamentul ei dincolo de aspectul văzut al existenței, însă cuprinzând în sine și această lume văzută. Deși Biserica întruchiează imaginea sensibilă a eternității în timp, urmărind scopuri

* Referat susținut în data de 11 mai 2007, în cadrul Sesiunii de Comunicări Științifice cu participare internațională: „Educație și cercetare științifică la standarde comunitare”, organizată de către Academia Forțelor Aeriene „Henri Coandă” din Brașov.

ACTUALITATEA ECUMENICĂ

de natură pur spirituală, ea se confruntă în orice tip de societate cu necesitatea afirmării propriei identități și valorilor ei, cu lupta pentru o viață moral-spirituală a membrilor ei, în scopul depășirii tuturor obstacolelor care ar putea periclita firescul vieții creștine și perspectiva unei veșnicii fericite.

Nevoită să existe de multe ori în societăți care nu urmăreau și evoluția moral-spirituală a oamenilor, Biserica a purtat și poartă în ea, în mijlocul frământărilor de zi cu zi ale omului, o mare taină sau, mai bine zis, Taina prin excelență, prezența vie și dinamică a lui Dumnezeu în mijlocul oamenilor, prezență pe care este gata să o împărtășească prin Tainele ei tuturor celor doritori. Așadar, în lume fiind, Biserica este „cerul pe pământ”, mediul eclesial în care credinciosul trăiește de pe acum în ambianța Împărăției lui Dumnezeu „ce va să fie”, în deplină comuniune și într-ajutorare cu semenii săi.

În ceea ce privește întemeierea Bisericii ca instituție divino-umană nu trebuie să înțelegem existența ei ca provenind dintr-un singur act al lucrării de răscumpărare a Mântuitorului, ca de exemplu crucea, ci trebuie să vedem întemeierea ei ca un proces ce se întinde pe tot parcursul vieții Mântuitorului Hristos. Acest aspect l-a clarificat cu precizie pr. Dumitru Stăniloae, afirmând că începutul întemeierii Bisericii îl constituie chiar Întruparea, dar continuând cu Răstignirea, Învierea și Înălțarea, ca acte prin care s-a realizat mântuirea oamenilor în însăși umanitatea îndumnezeită a lui Hristos¹. Pogorârea Duhului Sfânt fiind „actul de trecere de la lucrarea mântuitoare a lui Hristos în umanitatea Sa personală la extinderea acestei lucrări în celelalte ființe umane”². Prin Întrupare, Răstignire, Înviere și Înălțare, Hristos a pus așadar fundamentul Bisericii în trupul Său, iar prin Pogorârea Duhului Sfânt se întemeiază propriu-zis Biserica, ca extindere a vieții dumnezeiești din trupul Său în credincioși³.

Deși prezentă în istorie, natura Bisericii are o conotație meta-istorică⁴, concepție dezvoltată admirabil de către Sf. Maxim Mărturisitorul († 662) în învățătura sa despre existența paradigmatică a lumii în Dumnezeu. În lucrarea sa *Théologie de l'histoire* (1968), istoricul și teologul francez Henri-Irénée Marrou a încercat să lege înțelegerea sensului istoriei de înțelegerea sensului existenței Bisericii, definind istoria ca înaintare a oamenilor spre Împărăția lui Dumnezeu. Cu alte cuvinte, întreaga viață și activitate umană e circumscrisă (volens nolens) acestei traiectorii spre Împărăția lui Dumnezeu. În aceste condiții, Biserica nu poate fi indiferentă față de evoluția societății, tocmai pentru că, societatea este mediul în care trăiesc membrii ei, astfel că, adresându-se societății, Biserica se adresează în principal conștiințelor fiilor ei din lume. În acest context îl amintesc pe pr. John Meyendorff, care afirmă faptul că funcția primordială a Bisericii

¹ Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1997, p. 129.

² Ibidem, p. 129.

³ Ibidem, p. 130.

⁴ Paul Evdochimov, *Orthodoxia*, trad. din lb. franceză de Dr. Irineu Ioan Popa, Arhiepiscop vicar, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996, p. 137.

este aceea de a asigura credincioșilor „criterii de gândire și o disciplină de comportare” care să le permită depășirea stării de păcătoșenie și călăuzirea spre fapte bune⁵.

Din cele expuse mai sus putem înțelege faptul că Biserica poate chema la dialog societatea, în virtutea rațiunilor care îi definesc misiunea. Mărturisirea credinței constituie un imperativ pentru Biserică, indiferent de orânduirea socială în care aceasta își desfășoară existența. Și aceasta deoarece timpul Bisericii este un timp al Kerygmei, al Bunevestiri, Biserica fiind esențialmente misionară⁶. Același imperativ îl constituie pentru Biserică și călăuzirea vieții religios-morale a oamenilor și aceasta pentru că așa cum spunea tot Henri-Irénée Marrou, Biserica nu poate rămâne indiferentă la devenirea societății în cadrul căreia se află, Biserica având menirea de a se ruga pentru ea, de a o evangheliza, de a-i predica, de a o avertiza la caz și la necaz și de a o însănătoși⁷. Imboldul acestui dinamism sau dialog al Bisericii cu lumea vine de la Dumnezeu Însuși, după cum afirmă pr. Dumitru Stăniloae: „Dumnezeu este în Biserică ca Unul care trimite Biserica în misiune în lume, și Dumnezeu este în lume ca Unul care cheamă Biserica spre Sine, aceasta putându-se vedea și prin aceea că Își dorește să cerceteze Biserica și să o cheme în mod concret în fiecare moment al istoriei. Acestea sunt cele două forme complementare ale prezenței lui Dumnezeu care leagă împreună Biserica și lumea.”⁸

Biserica Ortodoxă nu este împotriva modernității, din contră, ea însăși se folosește de progresul tehnicii, al științei pentru a-și face cunoscut mesajul și prezența în societate. Ea este însă împotriva unui curent ideologic, care consideră că în modernitate nu mai prea e loc de valori spirituale și că a fi „în pas cu vremea” ar însemna doar raportarea la beneficiile materiale ale modernității. În acest sens, cunoscutul filozof și om de cultură Horia Roman Patapievici consideră că „ceea ce îi lipsește modernității este conștiința că ea nu este și nu poate fi totul”, și că a fi civilizat înseamnă mai mult decât a fi modern, respectiv conștientizarea actualității valorilor superioare sau spirituale, am spune noi⁹.

II. Biserica și provocările lumii contemporane

Pentru a încerca să înțelegem care sunt aspectele sau provocările lumii contemporane cu care Biserica Ortodoxă se confruntă, e absolut necesar să avem o înțelegere a evoluției unui întreg complex de factori pe parcursul sec. XX. Vocea cea mai autorizată care ar putea să ne împărtășească această înțelegere consider că este Sanctitatea Sa

⁵ John Meyendorff, *Teologia Bizantină. Tendințe istorice și teme doctrinare*, trad. din lb. engleză de Pr. Conf. Dr. Alexandru I. Stan, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996, p. 286.

⁶ Henri-Irénée Marrou, *Teologia Istoriei*, trad. de Gina Nimigean și Ovidiu Nimigean, Institutul European, 1995, p. 90.

⁷ Ibidem p. 155.

⁸ Dumitru Stăniloae „Orthodoxy and the World: an Orthodox Comment”, *Sobornost*, nr. 5/1972, p. 300.

⁹ H.-R. Patapievici, *Omul recent. O critică a modernității din perspectiva întrebării „Ce se pierde atunci când ceva se câștigă”*, Ediția a II-a revăzută, Editura Humanitas, București, 2001, p. 18.

ACTUALITATEA ECUMENICĂ

Patriarhul Ecumenic Bartolomeu, o personalitate abilitată atât prin capacitățile sale intelectuale, cât și prin poziția sa de Întâistătător al întregii Biserici Ortodoxe să ne vorbească în acest sens. Potrivit Sanctității Sale, emanciparea gradată a diferitelor domenii ale existenței, a politicului, a socialului, a economicului, a culturalului au făcut în așa fel încât factorul religios să devină un simplu compartiment cultural, nemaexistând autorități și ideologii „dominante”, ci doar autorități independente, fiecare în domeniul său propriu. Știința și filozofia au încetat să mai fie „slujitoarele” teologiei, pe care de altfel nimeni nu o împiedică să se dezvolte liber. Astfel s-a format o cultură multiplă, critică prin esență față de ea însăși, niciodată sigură de propriile ei fundamente ca de niște cuceriri, străbătută și dinamizată de cercetare, polemică, diversitate, care apar atât ca surse de tensiuni, cât și de elan. S-a ajuns nu de puține ori în sec. XX chiar și la pierderea sensului și a curajului de a trăi, la distrugerea simbolisticii tradiționale privitoare la relația dintre bărbat și femeie, la societăți occidentale care explodează din cauza șomajului, a marilor aglomerații umane etc.¹⁰ Pe acest fond s-a ajuns și la apariția nihilismului, a pierderii relației vii și dinamice a omului cu Dumnezeu, la autonomizarea omului și a rațiunii sale în raport cu Creatorul, la apariția fenomenului secularizării și a deficienței gestionării a fenomenului globalizării.

S-a afirmat că la baza secularizării se află conceptul de autonomie a lumii față de Dumnezeu, care a avut drept consecință practică izolarea lui Dumnezeu în transcendent. S-a ajuns astfel la promovarea rupturii dintre teorie și viață, dintre spirit și materie, cunoașterea lui Dumnezeu devenind o problemă strict intelectuală, fără consecințe spirituale și morale pentru viața credincioșilor, contribuindu-se astfel la procesul crescând de secularizare a societății¹¹.

Wolfhart Pannenberg afirmă că prin secularizare se înțelegea în sec. XIX emanciparea vieții culturale, a științei sau chiar a concepțiilor morale de sub influența Bisericii și a teologiei¹². Religia a încetat să mai fie privită ca un element constitutiv al ființei umane, devenind o problemă de preferință personală¹³. Cu alte cuvinte, a avut loc limitarea credinței la subiectivitatea unei înțelegeri de sine¹⁴. Aceeași evoluție o confirmă și Christos Yannaras, spunând că în Apus s-a petrecut separarea religiei de viață și reducerea religiei la simboluri, eliminarea ontologiei, adică a dogmei și substituirea ei prin etică¹⁵. Separarea formulărilor dogmatice de experiența și spiritualitatea Bisericii devenind practic o normalitate¹⁶.

¹⁰ Olivier Clément, *Adevăr și libertate. Ortodoxia în contemporaneitate. Convorbiri cu Patriarhul Ecumenic Bartolomeu I*, trad. Mihai Maci, Editura Deisis, Sibiu, 1997, p. 134-136.

¹¹ Elisabeth Behr Sigel, *Locul Bisericii Ortodoxe în construcția europeană. Aspecte ale ecumenismului contemporan*, www15.brinkster.com/inistea/ort-eur.htm.

¹² Wolfhart Pannenberg, *Christianity in a Secularized World*, SCM Press Ltd, London, 1989, p. 3.

¹³ Ibidem, p. 16.

¹⁴ Ibidem, p. 51.

¹⁵ Christos Yannaras, „Orthodoxy and the World”, *Eastern Church Review*, nr. 3/1971, p. 290.

¹⁶ Ibidem, p. 293.

Prin fenomenul secularizării nu se urmărește altceva decât încercarea de a diminua valorile morale ale societății, relativizarea învățaturii de credință, liberalizarea oricărei forme de gândire și comportament social și diminuarea influenței Bisericii în societate. Trebuie să spunem că Biserica nu consideră necesară militarea în vederea schimbării realităților sociale externe, ci propune prin mijloace spirituale reînnoirea interioară a oamenilor. Astfel, perspectiva din care Biserica percepe viața și problemele ei este una spirituală și de aceea complexă¹⁷. Totodată trebuie înțeles că „problemele sociale, potrivit învățaturii creștine sunt în același timp probleme de natură profund spirituală”¹⁸. Biserica a contribuit de-a lungul veacurilor prin mijloacele spirituale folosite la apariția unor noi perspective în viața socială a oamenilor, la abolirea sclaviei, la reconsiderarea poziției femeii în societate, sau, de exemplu, Sf. Ioan Gură de Aur ajunsese să facă presiuni asupra bogaților din Constantinopol pentru mâncarea săracilor etc.

Față de fenomenul secularizării, Biserica Ortodoxă, cler și popor, trebuie să adopte o atitudine explicit responsabilă, având obligația de a se confrunța cu lumea contemporană.¹⁹ Ne bucurăm că această atitudine există deja, și acest lucru îl afirmă chiar primatul Bisericii Ortodoxe, Patriarhul Ecumenic Bartolomeu, atunci când spune: „Biserica Ortodoxă, ca Biserică vie, n-a încetat – iar eu am încercat s-o ajut – să denunțe această ambivalență a modernității.”²⁰ Dacă ar fi să mă refer la o astfel de atitudine în cadrul Ortodoxiei românești, aș aminti campania susținută deopotrivă de cler și de popor, atunci când s-a pus problema ca datorită lezării libertății unei persoane din pricina prezenței icoanei în sala de clasă, icoanele să fie interzise în școli.

E cu neputință abordarea problemelor societății doar sub aspectul lor economic, social sau politic, ele trebuie considerate deopotrivă în profunzimea lor morală și religioasă. Dacă fenomenul secularizării promovează o autonomie a lumii în raport cu Dumnezeu, o ruptură între teorie și viață, între spirit și materie, problema cunoașterii lui Dumnezeu devenind o problemă strict intelectuală, fără consecințe spirituale și morale pentru viața credincioșilor, Biserica Ortodoxă are menirea de a afirma în mod constant prezența vie și dinamică a lui Dumnezeu în creație și în om, spulberând practic concepția presupusei autonomii a omului în relația sa cu Creatorul. Biserica se adresează cu acest mesaj tuturor oamenilor, ea nu este în lume pentru a-i domina pe oameni, ci

¹⁷ Γεωργίου Ι. Μαντζαρίδη, *Κοινωνιολογία του Χριστιανισμού*, Πέμπτη ανανέωση έκδοση, Εκδόσεις Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη, 1999, p. 289.

¹⁸ Ibidem, p. 293.

¹⁹ Trebuie remarcat faptul că secularizarea nu este astăzi un fenomen doar occidental. El a pătruns demult și în țările cu o credință preponderent ortodoxă. O analiză complexă a felului în care acest fenomen acționează în spațiul laic și eclezial al Greciei contemporane poate fi găsită în vol. *Εκκλησία και εκκοσμίκευση*, Εκδόσεις Μυριόβιβλος, Β' έκδοση, 2004, Αθήνα, 195p. Reține atenția în mod deosebit abordarea harismaticului mitropolit Dimitrie de Goumenissa, Axioupoli și Polikastrou „*Εκκοσμίκευση και Εκκλησία*”, p. 35-61. O analiză teologică a raportului dintre Biserică și lumea seculară e temeinic studiată de către teologul ortodox american Stanley S. Harakas în studiul său „The Church and the Secular World”, *Greek Orthodox Theological Review*, nr. 1/1972, p. 167-199.

²⁰ Olivier Clément, Ibidem, p. 137.

pentru a-i sluji chiar și pe cei care refuză să devină creștini²¹. Să fim conștienți așadar că însușirea noastră de creștini ne-o dobândim și ne-o menținem zilnic²², prin căutarea Dumnezeului celui Viu în viața Bisericii și în comuniunea cu semenii²³. În acest context individualismul, nu de puține ori întâlnit în societăți care se revendică a fi creștine, e o atitudine total nefirească din punct de vedere creștin²⁴.

Nu trebuie să pierdem din vedere faptul că secularizarea țărilor din spațiul Uniunii Europene este un fenomen în continuă creștere. Ritmul de viață agitat al oamenilor, importanța tot mai mare pe care o are factorul economic în viața noastră, nenumăratele scandaluri din sânul Bisericilor europene, au făcut ca religiozitatea în rândul oamenilor să fie afectată. Sub pretextul neimplicării în politică, Ortodoxia românească nu trebuie să fie pasivă la problemele sociale, pragmatice ale credinciosului. Din contră, ar trebui ca glasul ei să fie mult mai bine auzit în problemele curente ale societății. Bisericii nu-i poate fi indiferentă sub nici un aspect viața de zi cu zi a creștinului. Trebuie să avem grijă ca nu cumva, vorbind despre fenomenul secularizării societăților europene, să devenim și noi parte a acestui proces.

Un alt fenomen asupra căruia Biserica Ortodoxă s-a pronunțat și în continuare adoptă poziții responsabile este cel al globalizării și al mondializării. Globalizarea, spune Arhiepiscopul Hristodoulos al Atenei, așa cum aceasta este în general înțeleasă, urmărește descompunerea oricărui tip de particularitate ducând în cele din urmă la diminuarea valorii persoanei umane, pregătind astfel calea unei uniformizări a tuturor sectoarelor vieții umane, inclusiv a culturilor. Prin mondializare, spune același distins ierarh, se are în vedere eliminarea specificității popoarelor și suprimarea zidurilor dintre idei, culturi și chiar dintre însăși caracteristicile lor²⁵.

Dincolo de aspectul pozitiv al recunoașterii progresului pe plan social în țările dezvoltate, fenomenul sincretismului, al amestecării culturilor, tradițiilor, religiilor, această tendință de uniformizare a tot ceea ce poate manifesta particularitate, crearea unui tip uman standardizat, este pentru ethosul tradiției ortodoxe de neacceptat. Această convingere trebuie să o mărturisim, că nu se poate standardiza comportamentul religios al omului, la fel cum se uniformizează măsurile economice, de politică externă, internă etc.

Europa de astăzi străbate o adâncă criză morală: catolicismul și protestantismul au trecut de la laicizare la secularizare, există Biserici care se află în fruntea recunoașterii homosexualității și a încuviințării lesbianismului, state creștine care interzic rugăciunea oficială în școli, pentru a nu-i ofensa pe cei care nu sunt de acord, universități creștine care predau teologia împreună cu satanismul și ocultismul, creșterea alarmantă a por-

²¹ Wolfgang Schweitzer. *Christians in changing societies*, United Society for Christian Literature. Lutterworth Press, London, 1967, p. 70.

²² Μητροπολίτου Γουμένισσης Δημητρίου „Εκκοσμίκευση και Εκκλησία” în vol. *Εκκλησία και εκκοσμίκευση*, Εκδόσεις Μυριόβιβλος, Β' έκδοση, 2004, Αθήνα, p. 60.

²³ Ibidem, p. 49.

²⁴ Wolfgang Schweitzer, op. Cit., p. 72.

²⁵ Αρχιεπισκόπου Αθηνών και Πάσης Ελλάδος Χριστοδούλου, *Ο Τέταρτος Πυλώνας*, Εκδόσεις Κάκτος, Αθήνα, 1997, p. 52-53.

nografiei pedofile²⁶. Toate acestea sunt aspecte din contextul existențial al cetățeanului european și nu numai al vremii noastre.

Tipologia umană însăși se încearcă a fi standardizată. Se vorbește tot mai des de omul-global, omul cu o înfățișare standardizată de la îmbrăcăminte și până la mâncare și de la comportamentul social până la atitudinea morală, cazuri aproape identice încep să conducă modul de gândire și de acțiune al oamenilor în întreaga lume²⁷.

În fața acestor realități susținute de înțelegerea unui proces de globalizare și mondializare „progresist”, Biserica Ortodoxă ne cheamă pe toți la vigilență, susținând pe fundamentul spiritualității ei de veacuri pe omul cu conștiință de sine și identitate, valoarea unică și irepetabilă a fiecărei persoane umane, bogăția și unicitatea fiecărei culturi și tradiții, ca și faptul că principiile ecumenicității și universalității care o caracterizează nu au nici o legătură cu acest mod de înțelegere a globalizării și mondializării. Asta cu atât mai mult cu cât mondializarea este înțeleasă „ca o perspectivă și o înțelegere comună, pe temeiul alegerilor celui mai puternic.”²⁸

Cu ocazia vizitei sale din 1999 la București, Patriarhul Ecumenic Bartolomeu I afirma că principiul care trebuie să domnească în Europa de mâine este acela al egalității și respectului popoarelor și a tradițiilor lor culturale. Drept urmare, Biserica Ortodoxă dorește ca fiecare dintre Bisericile surori să-și trăiască viața proprie, în conformitate cu limba și tradițiile specifice. Paul Evdochimov afirmă și el că: „Pluralitatea Bisericilor autocefale nu atinge diversitatea istorică a limbilor și culturilor, dar, ca și o simfonie pe diverse glasuri, Biserica este ființial una în dogmă, în Taine, în Koinonia (Euharistie)”²⁹. Aceasta ar putea fi și una dintre contribuțiile pe care spiritualitatea ortodoxă le poate aduce Europei, experiența unității în diversitate, potrivit paradigmei treimice.

În fața globalizării economiei, a stăpânirii, care depășește granițele statale și particularitățile etnice, există și o globalizare creștină, pe care o promovează Biserica³⁰. E vorba de globalizarea care se fundamentează pe valoarea persoanei umane, respectă orice particularitate și evoluează prin iubire și libertate³¹. Pe aceasta o avem în vedere atunci când ne referim la cuvintele Sf. Ap. Pavel din *Gal 3, 28*: „Nu mai este iudeu, nici elin; nu mai este nici rob, nici liber; nu mai este parte bărbătească și parte femeiască, pentru că voi toți una sunteți în Hristos Iisus” și din *Col 3, 11*: „Unde nu mai este elin și iudeu, tăiere împrejur și netăiere împrejur, barbar, scit, rob ori liber, ci toate și întru toți Hristos”.

Într-o remarcabilă luare de poziție față de înțelegerea din punct de vedere creștin a globalizării și mondializării, mitropolitul Nicolae Corneanu atrăgea atenția asupra faptului că aceste fenomene sunt reale, avansează și, la drept vorbind, nu există ceva cu care globa-

²⁶ Ibidem, p. 54-55.

²⁷ Ibidem, p. 61.

²⁸ Ibidem, p. 53.

²⁹ Paul Evdochimov, op. cit., p. 170.

³⁰ Γεωργίου Ι. Μαντζαρίδη, op. cit., p. 100.

³¹ Ibidem, p. 100. În legătură cu abordarea din punct de vedere creștin a fenomenului secularizării și al globalizării prezintă interes și lucrările lui Ιωάννης Σ. Πέτρου, *Θεολογία και Κοινωνική Δυναμική*.

lizarea să fie înlocuită, la fel cum lupta împotriva capitalismului ar avea drept alternativă doar comunismul³². Sprijinindu-se în afirmațiile sale pe anumiți gânditori francezi, cum ar fi René Girard, Edouard Herr, A. Huxley, Gérard Leclerc, Înalț Prea Sfinția Sa sublinia bogăția consecințelor pozitive pe care le-ar determina mondializarea dacă aceasta nu ar fi redusă la simplul ei aspect economic sau comercial și ar ține cont și de dimensiunea culturală sau/și spirituală, respectiv miza teologică care ar putea exista, dat fiind că Evanghelia însăși proclamă unitatea³³. Extrem de interesantă este referirea la un paragraf din cuvântarea cu titlul: „Globalizarea trebuie să fie sinonimă cu solidaritatea”, a reprezentantului Vaticanului, Mgr. Diarmuid Martin, la sesiunea specială a Adunării generale a O.N.U. desfășurată la Geneva între 26 iunie-1 iulie 2000: „O lume care lasă milioane de oameni la marginea societății n-are dreptul să revendice titlul global. Termenul global trebuie să devină sinonim cu inclusiv. Pentru a relua cuvintele papei Ioan Paul al II-lea, spunea prelatul amintit, noi avem trebuință de o globalizare în solidaritate, de o globalizare fără marginalizare. În sfârșit, nu există nici o alternativă posibilă la solidaritate”³⁴. Iată așadar o contribuție la ceea ce o viziune creștină asupra fenomenelor la care ne referim ar putea-o avea. Concluzia abordării mitropolitului Nicolae Corneanu este că putem dobândi o nouă viziune asupra aspectelor discutate, neuitând faptul că „între creștinism, pe de-o parte, și globalizare sau mondializare, pe de altă parte, există o compatibilitate pe care e bine să n-o ignorăm”³⁵.

Devine astfel evident faptul că, așa cum spune Patriarhul Ecumenic Bartolomeu, construcția unității europene nu angajează exclusiv economia și apărarea. Ea revendică o „căutare de ordin cultural”, o „căutare de sens”. Probleme atât de grave ca acelea ale economiei și șomajului impun, mult înaintea economicului și a politicului, opțiuni fundamentale de ordin cultural și spiritual. Pentru a depăși frenezia consumului și a supunerii la imperativele productivității, se impune un nou model de civilizație, o civilizație a lui a fi, a ființei înțelese ca și comuniune, o redescoperire din partea unei umanități devenite tehnice, a profunzimilor divine și cosmice ale existenței³⁶.

III. Definirea sensului participării ortodoxe la ecumenismul contemporan – rolul Bisericii Ortodoxe

Ideea de Europă unită, una ca entitate juridică, politică și economică, fondată pe un anume număr de principii etice denumite „Drepturile Omului”, a apărut după cel de al Doilea Război Mondial, în partea occidentală a continentului european, anul

Εκκλησία – Κοινωνία – Οικουμένη, Έκδοση Παρατηρητής, Θεσσαλονίκη, 1993, 164p. și *Χριστιανισμός και κοινωνία. Κοινωνιολογική ανάλυση των σχέσεων του Χριστιανισμού με την κοινωνία και τον πολιτισμό*, Εκδόσεις Βάνιας, Θεσσαλονίκη, 2004, 482 p., ca și volumul *Theology and Sociology: A Reader*, Edited and introduced by Robin Gill, New and Enlarged Edition, Cassell, UK, 1996, 516 p.

³² Mitropolit Nicolae Corneanu, „Creștinismul și Globalizarea sau Mondializarea”, în vol. *În pas cu vremea*, Editura Mitropoliei Banatului, Timișoara, 2002, p. 10.

³³ Ibidem, p. 10-11.

³⁴ Ibidem, p. 11.

³⁵ Ibidem, p. 12.

³⁶ Olivier Clément, op. cit., p. 45.

1949 constituind anul de fondare a Consiliului Europei, iar 1958, anul întemeierii Comunității sau Uniunii Europene, cu sediul la Strasbourg. Așa cum bine s-a remarcat, statele fondatoare ale acestui for european au dorit inițial o unire a națiunilor doar pe principii economice. Ulterior și-au dat seama că factorul economic nu poate duce la o adevărată unire a popoarelor europene. Astfel, pe lângă economie s-au creat și alte câmpuri de acțiune comună, cum ar fi politica externă comunitară, armata și problemele de siguranță internă, ajungându-se în cele din urmă și la dialogul națiunilor europene cu cultura³⁷.

Observăm faptul că în același timp cu fondarea Consiliului Europei, însă independent de această direcție, liderii creștini ai lumii, prin reprezentanții lor au certificat în cadrul Adunării Generale de la Amsterdam din 1948, actul de naștere a Consiliului Mondial al Bisericii. Erau clare așadar două planuri de acțiune, unul care viza aspectele economice, politice, juridice, militare și mai de curând, culturale, iar altul care urmărea realizarea unității creștine.

Deoarece s-a acreditat de către unii ideea că angajarea în dialogul ecumenic ar însemna trădarea înțelegerii autentice a Ortodoxiei, ne aflăm în situația de a ne întreba ce altceva au făcut Părinții Bisericii în activitatea lor, dacă nu eforturi teribile de aducere în Biserică a celor ce nu împărtășeau credința cea una a Bisericii? Nu poate așadar fi cineva astăzi teolog, în afara paradigmei Părinților, adică în afara simțirii necesității de a te afla în dialog cu ceilalți.

Pr. George Florovsky considera faptul de a lua parte la Mișcarea Ecumenică, un act de participare la o conversație ecumenică, la un colloquium, un act permis și posibil pentru toate popoarele ortodoxe, sau mai mult, ca pe o obligație directă ce izvorăște din însăși esența conștiinței ortodoxe³⁸. Se pare că e nevoie să o spunem și să o repetăm la nesfârșit, că participarea Ortodoxiei la Mișcarea Ecumenică nu este, în principiu, o revoluție în istoria Ortodoxiei, ci o consecință naturală a rugăciunii constante a Bisericii pentru unitatea tuturor. Ea constituie un alt demers, asemenea celor făcute în perioada patristică, a punerii în practică a credinței apostolice la noile situații istorice și necesități existențiale concrete³⁹.

Deși marele nostru teolog român, pr. Dumitru Stăniloae, era convins de plenitudinea relației de viață a credincioșilor cu Dumnezeu în Biserica Ortodoxă, el credea că: „O anumită biserică subzistă și azi în afară de creștinism, întrucât există anumite legături ontologice ale forțelor umane între ele și ale acestora cu Logosul dumnezeiesc. Cu atât mai mult există această biserică în celelalte formațiuni creștine, dată fiind legătura lor prin credință cu Hristos, Logosul Întrupat, și dat fiind că au în parte o credință comună în Hristos cu Biserica Ortodoxă, Biserica deplină... Însă gradul celei mai intime prezențe

³⁷ Αρχιεπισκόπου Αθηνών και Πάσης Ελλάδος Χριστοδούλου, Ibidem, p. 23-24.

³⁸ George Florovsky „The Orthodox Contribution to the Ecumenical Movement”, în *Ecumenism. A Doctrinal Approach*, Collected works, vol. 13, Vaduz, 1989, p. 160.

³⁹ Vezi „The Ecumenical Nature of Orthodox Witness”, în Gennadios Limouris (ed.), *Orthodox Visions of Ecumenism*, Geneva, 1994, p. 68.

ACTUALITATEA ECUMENICĂ

lucrătoare a lui Hristos în sânul ei, îl mărturisește și-l experimentează Biserica Ortodoxă, care a păstrat tradiția de viață a Bisericii primare.”⁴⁰

Celor care se străduiesc să arate vocația antiecumenică a pr. Dumitru Stăniloae, le mijlocim contactul direct cu însuși pr. Stăniloae, care afirma necesitatea de a ne afla în dialog unii cu alții. Dialogul dintre creștini este necesar datorită colaborării în diferite probleme comune ale lumii contemporane, cât și nevoii de înaintare tot mai deplină în credință, credință care trebuie să fie credință integrală de la început a Apostolilor și a Bisericii primare⁴¹. Într-un mod original, teologul român afirma că până la dobândirea unității inițiale „unitatea ecumenică contemporană poate fi numită și o unitate a dialogului.”⁴²

Într-un interviu realizat la Constantinopol în data de 24 martie a.c. cu patriarhul Ecumenic Bartolomeu, întrebându-l care este sensul participării ortodocșilor la dialogul ecumenic, Sanctitatea Sa răspundea: „Misiunea clară a ortodocșilor în toate dialogurile ecumenice este mărturisirea în iubire a credinței strămoșești și a ordinii canonice, care sunt fundamentele și principalele elemente ale Bisericii nedespărțite.”⁴³ Iată așadar că Ortodoxia are vocația deschiderii spre dialog, fără a-și părăsi identitatea sau a promova relativismul doctrinal, ci continuând să fie ceea ce este, păstrătoarea peste veacuri a adevăratei Tradiții apostolice.

În ceea ce privește contribuția ortodoxă la dialogul ecumenic, amintesc opinia fostului secretar general al Consiliului Mondial al Bisericilor, dr. Konrad Raiser, care considera Enciclica dată de Sf. Sinod al Patriarhiei Ecumenice în 1920 „Către Bisericile lui Hristos de pretutindeni”, prin care în duhul iubirii, celelalte biserici „înrudite în Hristos și împreună moștenitoare ale făgăduințelor lui Dumnezeu, în Hristos”, primeau în mod oficial o invitație la dialog, ca unul dintre documentele fundamentale ale Mișcării Ecumenice, deoarece în ea se propunea realizarea pentru prima dată „a unei alianțe între Biserici.”⁴⁴

Remarcăm evidențierea de către dr. Konrad Raiser a contribuției Ortodoxiei românești la Mișcarea Ecumenică, în principal prin amintirea pr. Ion Bria și a demersurilor sale de înțelegere a vocației misionare a Bisericii, ca și a slujirii sale concrete în social⁴⁵. Potrivit lui Konrad Raiser, dezvoltarea de către teologul român a conceptului de „liturghie după liturghie” a avut o profundă influență nu numai în Biserica Ortodoxă, ci și în spațiul larg al demersului ecumenic, subliniind unitatea internă dintre liturghie, misiune, mărturisire și slujire socială în Biserică. Nu ne propunem aici să evidențiem aportul tuturor teologilor români la înțelegerea și progresul gândirii ecumenice, încercare care ar

⁴⁰ Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 176.

⁴¹ Idem, „Universalitatea și etnicitatea Bisericii în concepția ortodoxă”, *Ortodoxia*, nr. 2/1977, p. 151.

⁴² Ibidem, p. 151.

⁴³ Dr. Ștefan Toma, *Interviu cu Patriarhul Ecumenic Bartolomeu*, *Telegraful Român*, nr. 15-16/2007, p. 7

⁴⁴ Dr. Konrad Raiser, *The Importance of the Orthodox Contribution to the WCC*, conferință susținută în cadrul simpozionului internațional „Teologia Ortodoxă și Dialogul Ecumenic”, Facultatea de Teologie a Universității Aristotel din Thessalonica, 1-3 iunie 2003, p. 1.

⁴⁵ Dr. Konrad Raiser, art. cit., p. 8-9.

depăși cu mult cadrul acestui referat. Ne permitem să-i amintim doar pe unii dintre cei care nu mai sunt printre noi: pe mitropolitul Nicolae Bălan, pe pr. Dumitru Stăniloae, pe patriarhul Iustin Moisesescu, pe mitropolitul Antonie Plămădeală, pe pr. Aurel Jivi etc.

Nutrim speranța că prin lucrarea Duhului Sfânt, prin purificarea inimilor și prin dobândirea unei voințe concrete de a avea o înțelegere și o exprimare comună a credinței apostolice, a unei culturi și spiritualități creștine, vom contribui și noi la acest pelerinaj al creștinătății spre redobândirea unității inițiale.

În ceea ce privește relația cultură – societate Biserica, Ortodoxia trebuie să contribuie la diminuarea tendinței de autonomizare a vieții culturale și sociale, oferindu-i o perspectivă care să-i permită să privească și dincolo de factorul utilitarist. Dacă vorbim de un rol al Bisericii Ortodoxe într-o Europă unită, tocmai acesta este, necesitatea înțelegerii oricărei realități pragmatice, în relație cu Dumnezeu. Nici cultura nu e cultură, dacă nu ne înalță dincolo de limitele finitului, și nici viața societății nu poate exista fără o ierarhie a valorilor. Este tocmai ceea ce remarcă Constantin C. Pavel, faptul că „criza culturii actuale se datorează în întregime unei false și anormale ierarhii a valorilor.”⁴⁶

O cultură care nu promovează valorile creștine este o cultură atee, ori în acest context, Biserica Ortodoxă poate oferi Europei o cultură încreștinată, sau poate contribui la încreștinarea unui anume segment de cultură. Trebuie să fim așadar extrem de selectivi în ceea ce luăm din ceea ce ne oferă Europa și în același timp să oferim ceea ce este al nostru. Să răspundem chemării Europei cu ceea ce avem noi. O cultură care nu are deschidere spre un orizont care este deasupra lumii acesteia, e o cultură monotonă, o cultură care nu ne poate satisface nici pe noi și prin care nici nu putem da Europei ceva⁴⁷. Suntem chemați deci să unim cultura cu credința, iată care ne-ar fi misiunea pe tărâm cultural într-o Europă unită.

Ideea conform căreia ar exista o incompatibilitate între tradiția ortodoxă și modul cultural european a fost de nenumărate ori contrazisă⁴⁸, Ortodoxia – și spiritualitatea ei –, fiind înțeleasă tocmai ca un element constitutiv, organic al Europei. În acest context, mesajul celor trei ortodoxii europene, al celei grecești, românești și bulgare, trebuie să fie articulat tocmai pe evidențierea necesității ontologice a legăturii omului cu Dumnezeu, atât prin spiritualitate, cât și prin cultură.

Un alt aport pe care Biserica Ortodoxă l-ar putea aduce Europei e înțelegerea echilibrului dintre știință și religie, echilibru în mare parte suferind de pe urma modului autonom al omului de înțelegere a științei. Referindu-se la Malraux, academicianul Eugen Simion, fostul președinte al Academiei Române, spunea că în epoca modernității oamenii au pus știința în slujba distrugerii valorilor umane⁴⁹. Religia îl poate ajuta pe om să rămână un om moral și să nu pună știința în slujba imoralității, a violenței, a neadevărului. Știința nu poate fi nici morală, nici imorală, dar poate să se pună în

⁴⁶ Constantin C. Pavel, *Tragedia omului în cultura modernă*, Ed. Anastasia, 1997, p. 35.

⁴⁷ Pr. Dumitru Stăniloae „Să răspundem Europei cu ceea ce avem noi.” *Punctum*, Nr. 1/1992.

⁴⁸ Conferința Patriarhului Ecumenic Bartolomeu, cu tema: „Rolul religiei într-o Europă în schimbare,” ținută la invitația Societății Elene Britanice, Londra, 3 noiembrie 2005.

⁴⁹ Eugen Simion, „Știință și Ortodoxie”, *Ziua*, Sâmbătă, 29 octombrie 2005, www.ziua.ro.

slujba moralei sau a imoralității. Religia este cea care poate ajuta știința ca să rămână în slujba omului și moralei⁵⁰. Potrivit lui Eugen Simion, atunci când știința stimulează ura și folosește cuceririle științei pentru a lovi omul și valorile lui morale și spirituale, se întâmplă o dublă trădare: trădarea sensului științei și trădarea religiei ca atare⁵¹.

Dialogul teologiei cu științele are menirea, potrivit lui Wolfhart Pannenberg, de a demonstra dimensiunea care a fost omisă în modul de cercetare a fenomenelor de către știință, adică dimensiunea asocierii acestora cu Dumnezeu ca și Creator al lumii⁵².

Raportul dintre Biserică și stat constituie și el o temă care merită aprofundată, mai cu seamă în contextul Uniunii Europene. Biserica Ortodoxă nu consideră că trebuie să-și asume prerogative care aparțin de drept statului, însă nici statului nu-i este permis să pună Biserica la colț. Biserica nu are dușmani, crede Arhiepiscopul Hristodulos, există însă oameni care nu știu ce e Biserica și de aceea se luptă cu ea, dacă se luptă. De aceea, a noastră este responsabilitatea de a le arăta oamenilor ce este Biserica⁵³.

E vremea așadar mai mult ca niciodată să ne deșteptăm și să încercăm cu responsabilitate, fiecare la locul său, să arătăm lumii adevăratul chip al Ortodoxiei, aceea identitate pe care Părinții Bisericii, în vremuri mult mai tulburi decât ale noastre, au știut să o facă cunoscută. Și pentru că integrarea noastră în Uniunea Europeană s-a petrecut, cred că cea mai adecvată atitudine a Bisericii Ortodoxe Române ar putea fi aceea de a se manifesta cu prudență și selectivitate în relațiile care o așteaptă cu diversele instituții și foruri europene. Identitatea noastră nu se negociază, pentru că nu are preț. Să continuăm să fim ceea ce suntem: români și ortodocși. Să observăm că am intrat într-o Europă care ea însăși are nevoie de reînnoire spirituală, și mă refer aici la tendința recentă de discreditare a valorilor spirituale ale semenului, prin prisma așa-zisei libertăți de exprimare. Progresul în plan material antrenează în mod clar și un progres în plan moral sau spiritual, sau cel puțin așa ar trebui să fie. Pacea (și prosperitatea exterioară), spunea Vladimir Soloviev, nu este în mod necesar un bine în ea însăși. Ea devine un bine doar în relație cu o regenerare lăuntrică a omenirii⁵⁴.

Ortodoxia, în general, și cea românească în special are posibilitatea să ofere Europei o spiritualitate și o cultură care să trimită la omul de azi, care să reflecte dezbaterele de idei ale timpului prezent, o cultură sensibilă la starea lumii. Avem, prin urmare, cu ce să ieșim în Europa. Să căutăm să fim la înălțimea marilor oameni de cultură și părinți ai neamului nostru și cel puțin dacă nu vom reuși să aprindem focul cu propriile noastre puteri, cel puțin să-l întreținem pe cel existent și să căutăm să nu-l stingem.

⁵⁰ Ibidem.

⁵¹ Ibidem.

⁵² Wolfhart Pannenberg, *op. cit.*, p. 52.

⁵³ Αρχιεπισκόπου Αθηνών και Πάσης Ελλάδος Χριστοδούλου, „Οι Διακριτικοί Ρόλοι ανάμεσα στην Εκκλησία και την πολιτεία είναι δεδομένοι,” *Τόλμη*, Nr. 57, Noembrios 2005, p. 23.

⁵⁴ Vezi Vladimir Soloviev, *La justification du Bien. Essai de Philosophie Morale*, trad. fr. F. Aubier, Paris, 1939 (trad. rom. Nina Nicolaevna, *Îndreptărire Binelui. Filosofie Morală*, Ed. Humanitas, București, 1994), p. 399.

IV. A Treia Adunare Ecumenică Europeană (Sibiu, 4-9 septembrie 2007)⁵⁵

În Europa de astăzi, după cum se cunoaște, există două mari organizații ecumenice: Conferința Bisericilor Europene (CBE) și Consiliul Conferințelor Episcopale Europene (CCEE). Consiliul Bisericilor Europene, cu sediul la Geneva, în Elveția, reprezintă o organizație ecumenică fondată în 1959, după ce în anii 1940-1950 anumiți conducători religioși din Est și din Vest au plănuit înființarea unei organizații ecumenice europene, care să depășească limitele politice și ideologice ale vremii. Scopul lor era acela de a promova reconcilierea și dialogul, construind punți între Est și Vest. Bisericele membre sunt chemate să promoveze unitatea și să militeze pentru o mărturie creștină comună în fața contemporanilor și a instituțiilor europene. Consiliul Conferințelor Episcopale Europene, cu sediul la Saint Galen, tot în Elveția, își însușește rolul de partener în dialogul ecumenic dintre Biserica Catolică și Bisericele membre ale Consiliului Bisericilor Europene. Ținând cont de idealurile ecumenice comune ale celor două organizații, acestea au inițiat acest gen de manifestări intitulate „adunări ecumenice europene”.

Prima Adunare Ecumenică Europeană a fost organizată la Basel, în Elveția, între 15-21 mai 1989, tema adunării fiind: „Pace și Dreptate”. A doua Adunare Ecumenică Europeană a avut loc la Graz, în Austria, tema fiind: „Reconcilierea: dar al lui Dumnezeu și izvor de viață nouă”. A treia Adunare Ecumenică Europeană va avea loc așadar la Sibiu, între 4-9 septembrie 2007, având următoarea temă: „Lumina lui Hristos luminează tuturor. Speranță pentru înnoire și unitate în Europa”. Această a Treia Adunare Ecumenică Europeană de la Sibiu e deosebită de primele două, în sensul că ea nu va fi o simplă Adunare ca celelalte, ci e vorba de un proces în patru etape. Prima etapă a fost la Roma, între 24-27 ianuarie 2006, unde au participat 150 de delegați din întreaga Europă, delegația Bisericii Ortodoxe Române fiind condusă de către Înalt Prea Sfințitul Părinte Daniel Ciobotea, Arhiepiscopul Iașilor și Mitropolitul Moldovei și Bucovinei și de Înalt Prea Sfințitul Părinte Laurențiu Streza, Arhiepiscopul Sibiului și Mitropolitul Ardealului. A doua etapă a constat într-o serie de manifestări ecumenice la nivel local desfășurate la finele anului 2006 și începutul anului 2007 între Bisericele membre ale celor două organizații ecumenice europene. A treia etapă a avut loc la Wittenberg, între 15-18 februarie 2007, unde au participat 150 de delegați din întreaga Europă. În cadrul acestei întruniri s-a evaluat stadiul pregătirii pentru Adunarea Ecumenică Europeană de la

⁵⁵ În referirea la acest eveniment ecumenic de anvergură europeană am folosit următoarele surse bibliografice: Pr. Prof. Dr. Dumitru Abrudan, „Prima etapă a derulării procesului către cea de a III-a Adunare Ecumenică Europeană: Întâlnirea delegaților naționali pentru Ecumenism ai bisericilor membre ale Conferinței Bisericilor Europene și ai Conferințelor Episcopale Catolice” *Telegraful Român*, nr. 5-8/2006, p. 4-5; Lect. Dr. Daniel Buda, „A Treia Etapă de pregătire a celei de-a Treia Adunări Ecumenice Europene (AEE3), Wittenberg, Germania, 15-18 februarie 2007” *Telegraful Român*, nr. 5-8/2007 p. 1-2; Dr. Ștefan Toma și Lect. Dr. Daniel Buda, „Sedință a Comitetului Internațional Liturgic pentru pregătirea celei de-a Treia Adunări Ecumenice Europene organizată la Sibiu” *Telegraful Român*, nr. 15-16/2007, p. 7 și Prep. Dr. Daniel Buda, „A Treia Adunare Ecumenică Europeană, 4-9 Septembrie 2007. Istoric, etape, speranțe, așteptări”, *Îndrumătorul bisericesc*, anul 155/2007, p. 181-187.

ACTUALITATEA ECUMENICĂ

Sibiu și a avut loc o familiarizare a celor prezenți cu „moștenirea protestantă” a Europei. A patra etapă va fi practic evenimentul ca atare al celei de a Treia Adunări Ecumenice Europene de la Sibiu din 4-9 septembrie a.c., eveniment găzduit într-un mediu majoritar ortodox. Practic s-a trecut prin capitala catolicismului, prin Roma, apoi prin Wittenberg, orașul reformei lui Luther, urmând să se ajungă în cele din urmă la Sibiu.

Nu mă voi referi în acest cadru la programul complex și extrem de diversificat al zilelor în care se va desfășura cea de a Treia Adunare Ecumenică Europeană la Sibiu, la care vor participa 2500 de delegați din întreaga Europă, ca și mulți alți invitați. Mă voi limita la a spune că prin acest eveniment de anvergură ecumenică europeană și chiar mondială considerat „primul mare eveniment ecumenic european al mileniului al treilea și cel mai mare eveniment ecumenic organizat vreodată în România” se urmărește apropierea dintre Biserici, experiența ecumenismului prin manifestările sale publice, ecumenicitatea încetând de a mai avea o valență academică, fiind asumată din ce în ce mai mult ca o misiune duhovnicească care-i responsabilizează pe toți creștinii. Se dorește depășirea suspiciunilor reciproce, prin participarea la rugăciuni comune, consolidarea spiritualității ecumenice și generarea de speranță și entuziasm. Nu în cele din urmă, se urmărește adresarea unui mesaj creștin unitar către guvernele Europei în scopul unei revigorări creștine a spiritualității și culturii europene. Desigur că nu va fi foarte ușor, dacă ținem cont de anumite voci care vorbesc de iminența declanșării unei crize fără precedent în ecumenismul european odată cu evenimentul ecumenic de la Sibiu (mă refer la poziționarea Patriarhiei Moscovei, prin vocea mitropolitului Chiril de Kaliningrad, conducătorul Relațiilor Externe ale Bisericii Ortodoxe Ruse).

Cu toate acestea, Sanctitatea Sa Patriarhul Ecumenic Bartolomeu al Constantinopolului, care va și deschide oficial evenimentul ecumenic așteptat de la Sibiu, în interviul amintit anterior⁵⁶, vorbea despre importanța celei de a Treia Adunări Ecumenice Europene de la Sibiu și despre tema Adunării: „Lumina lui Hristos luminează tuturor” o temă foarte cunoscută și îndrăgită în cultul și spiritualitatea ortodoxă, ca de altfel și foarte actuală.

Potrivit Înalț Prea Sfințitului Părinte Laurențiu Streza, Arhiepiscopul Sibiului și Mitropolitul Ardealului, prin găzduirea celei de a Treia Adunări Ecumenice Europene, Sibiul va fi „locul spre care pelerinii din întreaga Europă vor păși cu gândul căutării și redobândirii unității creștine inițiale”⁵⁷.

Să sperăm că prin acest eveniment ecumenic fără precedent pe pământul românesc, cele două lumi ale Europei, cea central europeană, catolică și protestantă, și cea a noastră, răsăriteană ortodoxă, românească, bulgărească și grecească, își vor regăsi la Sibiu pe deplin complementaritatea, întâlnindu-se între ele și astfel schimbându-și reciproc darurile, nu vor mai dori să se despartă una de cealaltă.

⁵⁶ Dr. Ștefan Toma, *Interviu*, art. cit., p. 7.

⁵⁷ Dr. Laurențiu Streza, Arhiepiscopul Sibiului și Mitropolitul Ardealului, „Cuvânt înainte”, *Îndrumătorul bisericesc*, anul 155/2007, p. 6.

The Place of the Orthodox Church in a United Europe. Aspects Related to the Secularization and Globalization Phenomena. Defining Orthodox Participation in Contemporary Ecumenism. The present paper deals with the understanding of the Church from a theological point of view, as an institution with an apparent mysterious, divine-human character and in the same time fully responsible for the life of its sons and the dangers they have to face throughout their existence in this world. Even though the Church is present in history, it assumes the history and it equally transcends it, without being indifferent to the human society. Thus, we presented the dynamic dialogue of the Church with the word and its believers, the fact that it is not against modernity, but it stands against a tendency to view modernity as a something which excludes spiritual values. We also presented the existential crisis of humanity, the attitude of the Church towards secularization and globalization, and the legitimacy of its intervention in society. Unlike the alternative of a global human, of standardized human typology, the Church vindicates a human being who is self-conscious, having their own identity, unaltered spiritual and cultural values. As regards the way in which the Orthodox Church participates in the contemporary ecumenism, we pointed out that Orthodoxy is open to dialogue, without losing its identity or promote doctrinal relativism. We briefly discussed the relation between culture, society and Church, the fact that there are no incompatibilities between the Orthodox tradition and European culture, the necessary balance between science and religion, the dialogue between theology and the sciences. The last part of this paper refers to the importance of the Third European Ecumenical Assembly to be held in Sibiu on September 4-9, 2007, focusing on the steps to be taken when organizing such and event and to the expected results.

V. RECENZII

P.S. Calinic Botoșăneanu, Episcop vicar al Arhiepiscopiei Iașilor și Prof. univ. dr. Gheorghe Scripcaru, membru al Academiei de Științe, *Predici la înmormântări. 53 de modele*, Editura Gedo, Cluj, 2007, 318 p.

În condiții grafice deosebite, semnalăm apariția la Editura Gedo a cărții „Predici la înmormântări. 53 de modele” (318 p.), lucrare care-i are ca autori pe P.S. Calinic Botoșăneanu, Episcop-vicar al Arhiepiscopiei Iașilor și pe Prof. univ. dr. Gheorghe Scripcaru, membru al Academiei de Științe. O deosebită conlucrare, dacă ținem cont despre faptul că ierarhul coautor l-a avut profesor pe cel împreună cu care semnează această carte în vremea studiilor sale de medicină. Avem așadar prin această carte o binecuvântată colaborare între un teolog consacrat, un arhiereu ortodox, și un om de știință.

Prof. Univ. Dr. Teodor Dima, membru corespondent al Academiei Române, care semnează „Cuvântul înainte” al cărții, consideră că este vorba „de o lucrare unicat, pentru că ea cuprinde modele de discursuri tanatologice, ordonate în funcție de criterii care evidențiază profesii, vârste, stări sociale...” (p. 9). Iar Pr. Conf. Dr. Vasile Nechita, cel care semnează „Prefața” cărții, e de părere că „fiecare profesiune sau preocupare nu numai că nu e disconsiderată de către Biserică, dar poate deveni o cale spre împărăția lui Dumnezeu”, evident, dacă aceasta este însoțită de firescul unei vieți creștine echilibrate.

Actualitatea cărții decurge din însăși tematica ei, adică din permanenta cugetare la moarte și la iminenta judecată pe care Dumnezeu o va face fiecărui suflet la timpul rânduit. Părinții filocalici considerau că adevărata filozofie e gândul la moarte și că trecerea dincolo, în împărăția lui Dumnezeu este cel mai important moment al vieții fiecăruia dintre noi. E bine să ne readucem aminte aceste îndemnuri și în acest context, cartea pe care o prezentăm putem spune că e o invitație în acest sens. Bine cunoscând și cuvântul Sf. Ap. Pavel, care spune: „Este rânduit oamenilor o dată să moară, iar după aceea să fie judecata” (Evr 9, 27).

Cartea se dorește a fi un mijloc util de inspirație pentru preoții slujitori în elaborarea predicilor la înmormântări, dar nu numai. Ea poate fi citită de orice credincios, care consideră că meditația asupra trecerii întru împărăția lui Dumnezeu, asupra sfârșitului petrecerii pământești este o îndeletnicire care merită practică.

Scopul oricărei meditații sau predici din timpul slujbei înmormântării nu este acela de a demoraliza omul, ci, din contră, acela de a-l întări în credință pe cei rămași tocmai prin pilda viețuirii în Hristos a celui ce a plecat spre zorii cei neînserați ai Ierusalimului Celui de Sus. Slujba înmormântării este într-adevăr, așa cum s-a spus, „o punte între imanențul lumii trăite și transcendențul lumii de dincolo de moarte” (p. 12). S-a afirmat faptul că „moartea este expresia nerămânerii omului în comuniune și comunicare cu Dumnezeu”, ori

În acest sens, cartea se adresează și multora dintre cei vii, tuturor acelor care considerând că Dumnezeu nu există, refuză comuniunea cu El. Iată așadar că lucrarea celor doi autori consacrați nu se adresează doar celor care o pot folosi în pregătirea predicii, ci și acelor care deși trăind se află în starea de moarte sufletească.

Mesajul cărții, dincolo de abordările diferite ale discursurilor, care pe lângă nuanța lor principal teologică comportă și conotații filosofice, este acela că prin credința în Iisus Hristos, Viața stăpânește, că prin Hristos Cel înviat credinciosul își trăiește încă din această viață propria înviere. După cuvântul Sf. Maxim Mărturisitorul, care spune că sfârșitul vieții nu e moartea, ci tocmai izbăvirea de moarte.

Felicitându-i pe autorii acestei lucrări unice, ne exprimăm convingerea că prin diversitatea tematică a schițelor predicatoriale inserate în cuprinsul acesteia, ea va fi utilă pentru generații și generații de slujitori ai sfințelor altare de acum înainte.

† Dr. Visarion Rășinăreanu
Episcop-vicar al Arhiepiscopiei Sibiului

DANS VOS ASSEMBLEES – Manuel de pastorale liturgique, sous la direction de Joseph Gelineau, Ed. Desclee, 1989, reed. 1998, 678 p.

Rezultat al unei munci de echipă, coordonată de *Joseph Gelineau*, reeditare în limba franceză a unor proiecte ale teologilor liturgiști italieni, consemnate inclusiv într-o primă ediție cu același nume, „*Nelle vostre assemblee*” (Brescia, 1971) și continuate în demersurile moderne ale teologiei pastorale, lucrarea caută să lămurească o serie de dimensiuni legate de pastorală liturgică, parte născute din reforma liturgică marcată de Conciliul II Vatican, parte de realitatea din terenul pastorației. Începută printr-o scurtă istorie a pastorei liturgice, prin definirea a ceea ce înseamnă „câmpul pastoral”, „pastorală liturgică”, „pastorală sacramentală” (indisolubil legată de Sfintele Taine), cercetarea vizează identificarea surselor de pastorală, analizând larg inclusiv evoluția pe care aceasta o are în raport cu evoluția cârților de cult (pp. 8-58).

Prima parte a lucrării (pp. 59-191) este dedicată *Celebrării în cultul creștin*, urmărind construcția culturală a gestului liturgic, a muzicii sau catehezei, a artei eclesiale sau retorice și relevanța acestora în raport cu pastorală.

A doua parte (pp. 192-302), vizează modul în care, cu rădăcini în Botez și dezvoltarea pastorală a educabilității prin confirmare (Mirungere), *se construiește pastoral inițierea în credință* precum și adâncirea acestui proces prin efortul de realizare a omilei mistagogice, pe care autorii o recomandă soluție la diluarea mesajului creștin de astăzi.

Partea a treia (pp. 304-493) identifică *resorturile constituirii comunității creștine* și a dezvoltării comuniunii prin slujirea Liturghiei, desigur cu specificul catolic al unora din aspecte. Taina adunării este relevată prin prisma unor contexte misionar-pastorale normale inclusiv în ambientul nostru, ortodox, ele fiind: receptarea gestului liturgic, a cuvântului catehetic și omiletic, lectura Scripturii, rugăciunea particulară și expresia ei liturgică, comunitară etc.

Cea de-a patra parte (pp. 494-655) se axează pe *identificarea semnelor pastorale* pe care le propagă în ansamblul parohial *construcția sacramentală a vieții pastorale*. Analizând fiecare Taină în parte, manualul arată cum se poate construi, prin corecta utilizare a

RECENZII

complexului de gesturi, cuvinte și trăiri liturgice, o dimensiune coerentă a vieții cotidiene, viața cu Hristos prin sfintele Taine.

Desigur că acest manual rămâne unul cu precădere adresat Bisericii Catolice și slujitorilor săi. Pentru specialistul ortodox el *cheamă la construirea unei alternative ortodoxe*, care însă nu poate face abstracție de efortul de cercetare însumat în manualul ce tocmai l-am prezentat.

Pr. Lect. Univ. Dr. Mihai IOSU

„ANTOLOGIA LITURGICA, textos liturgicos, patristicos e canonicos do primeiro milenio”, Secretariado Nacional de Liturgia, Fatima, 2003, 1774 p.

Sub atenta îngrijire a unuia dintre cei mai de seamă liturgiști ai lumii teologice a catolicismului lusitan, Jose de Leao Cordeiro, sprijinit în revizuirea lingvistică a traducerilor de către Conego Manuel da Silva Gaspar, Editura Secretariatului Național portughez pentru Liturgică, având sediul la Fatima, a fost publicat acest admirabil monument de pedagogie universitară și luciditate catehumenală consemnat sub titlu de „Antologie Liturgică a Primului Mileniu”.

Pornind de la realitatea actului educațional teologic, care în mileniul al treilea al existenței creștine nu se poate lipsi de rădăcinile sale liturgice fără riscuri majore, autorul colecției de texte privind liturgicul, propune, într-o selecție personală la care subscriem, atât texte liturgice propriu-zise cât și comentarii mistagogice și exegeze patristice legate de Liturghie și liturgicul Tainelor, corelând într-o vădit voită culturalizare europeană, Orientul și Occidentul creștin al veacurilor de aur ale creștinismului. De altfel, în ceea ce privește interculturalitatea construcției, Antologia pornește în însumarea paginilor sale de la textele euhologice ebraice (Qaddis, Birkot ha-sahar, Semoneh Essreh, Quiddus, Birkat Ha-mazon, Haggadah Șel Peșat etc.) (pp. 37-54), continuînd cu textele liturgice ale Vechiului și Noului Testament (pp. 55-82), dezvoltând apoi linia obișnuită a cronologiei patristice și istoriografice în vigoare, marcând texte din Philon din Alexandria, Iosif Flaviu, Clement Romanul, Didachia, epigrafia creștină antică, Ignațiu de Antiohia, Pliniu cel Bătrân, Epistola lui Barnaba, Aristide de Atena, Hermas, Epistolele lui Policarp al Smirnei, Iustin și celelalte texte care marchează marea cultură creștină a secolului I d.Hr. Asemenea sunt prezentate pe rând toate textele mari ale culturii teologice și liturgice ale creștinismului antic.

Sunt de remarcat, pentru cititorul român ortodox, textele unor scriitori antici necreștini și creștini mai puțin cunoscuți în arealul nostru cultural (Filip Bardesane, Lampridius, Porfirie, Comodrianus, Asterie Sofistul, Afraates Persul, Seraphio de Themuis, Zenon din Verona, Optatio de Milevo sau Paciano din Barcelona sunt doar câteva exemple de secol III-IV), care arată cum și în ce mod se construiește o cultură a gestului sacru, cum este ea percepută în mediile păgâne sau eretice ale vremii (cartea cuprinde inclusiv texte de ale lui Nestorie), cum anume s-a constituit și cristalizat în timp și spațiu textul liturgic al Bisericii și fundamentele interpretării ei mistagogice. Finalul lucrării este dedicat unor texte ale Liturghiei creștine, de un farmec aparte, mai ales în ce privește redarea unor texte de anafora etiopiene, siriace și egiptene aproape necunoscute publicului profan, dar și multora din cei care se specializează în patrologie sau istoria Liturghiei. Nu putem epuiza în doar

câteva note emoția lecturii unui astfel de compendiu de teologie. Credem însă că el poate constitui oricând modelul unei abordări sistemice în multe din domeniile decretate ca fiind „aride” ale istoriei textului liturgic creștin ca și al interdisciplinarității pe care o cultivă o reală cultură educativă creștină. Din punct de vedere al pastoralei catehumenale, această Antologie, asemenea altora de acest gen, cultivă o cunoaștere textuală și contextuală a creștinismului, în directă relație cu istoria filosofiei, logicii și retoricii profane, dovedind criticilor fenomenului religios consecvența teologiei în exprimarea adevărului revelat și în parametrii metodici moderni, ai gestului și intertextualității, care așează teologia la locul de odinioară, de regină a științelor.

Pr. Conf. Univ. Dr. Constantin NECULA

Vasile POPEANGĂ, *Mărturii transilvănene despre acte creatoare de pedagogie românească*, Vasile Goldiș University Press, Arad, 2007, 374 p.

Reunind în același volum o serie de studii dedicate fenomenului învățământului românesc din Transilvania, autorul, Vasile Popeangă, consemnează, încă dintru începutul acestui compendiu de cultură educațională: „nutrim convingerea că studiile atestă existența în conștiința populară a unei mentalități generale de devotament și prețuire a școlii românești din Transilvania (...) locuitorii satelor și orașelor transilvănene au fost nu numai contribuabili corecți ai statului asupritor, ci și spirite pătrunse de conștiința sacrificiului pentru școală (...) au susținut integral școala populară românească și pe învățătorii ei și au militat pentru dezvoltarea învățământului mediu și universitar românesc.” (p. 5) În bună parte cele propuse ca principiu de cercetare se limpezesc pe parcursul cărții, temele abordate precum și concluziile conturate prin cercetare fiind pe deplin subordonate acestui deziderat, și aceasta neforțând concluziile în favoarea unui regionalism mintal ardelean, ci punând în valoare realitățile existente în spațiul cultural al Transilvaniei.

Parcurerea, fie și numai schematică, a cărții vedește complexitatea și diversitatea subiectelor abordate și soliditatea enunțurilor primare, exprimate de autor: *Literatura didactică transilvăneană din domeniul geografiei* (pp. 7-60); *Un act de cultură premergător revoluției de la 1848: apariția compendiului de geografie „Icoana Pământului” de Ioan Rusu* (pp. 61-72); *Preparandiile românești din Transilvania* (pp. 73-140); *Districtul școlar Caransebeș în anul de învățământ 1824-1825* (pp. 141-150); *Școlile din Districtul Oradea în anul școlar 1825-1826* (pp. 151-160); *Rețeaua școlilor confesionale ortodoxe din Banat și Crișana în anii 1834-1835* (pp. 161-182); *Sibiul, centru de acțiune și gândire pedagogică între 1848- 1918* (pp. 183-206); *Consistoriul din Oradea și rețeaua sa școlară în anii 1890-1891* (pp. 207-226); *Activitatea cărturarilor ardeleni în Basarabia anilor 1917-1918* (pp. 227-248); *Înființarea în 1919 a liceelor din Vestul României: Banat și Bihor* (pp. 249-280); *Idei iluministe în activitatea școlară a lui Grigore Obradovici* (pp. 289-300); *Activitatea desfășurată de Onisifor Ghibu în anii 1910-1914 pentru îndrumarea școlilor românești din Transilvania* (pp. 301-314); *Contribuția lui Onisifor Ghibu la constituirea pedagogiei românești* (pp. 315-330); *Extinderea activității Astei în Basarabia* (pp. 331-356); *Un spirit constructiv în aria activității școlare bănățene: Teodor Bucureșcu (1885-1967)* (pp. 357-372).

RECENZII

Remarcabilă iconografie a spațiului educațional ardelean, și nu numai, lucrarea aceasta propune, o dată în plus, realizarea unor echipe de lucru interdisciplinare, pedagogi și teologi, istorici ai fenomenului educațional, antropologi ai culturii și specialiști în istorie bisericească, nu în ultimul rând cercetători în domeniul mentalului politic și colectiv, pentru a ști unii despre alții, pentru a construi, după dorința testamentară a lui Onisifor Ghibu, o „Magna Charta” a pedagogiei transilvănene, atât de necesară reconstituirii integrității culturale a pedagogiei românești, umbrită atât de nedrept de aluviunile unui modernism intelectual lipsit de realismul spațiului cultural românesc.

Pr. Conf. Univ. Dr. Constantin NECULA

Emilio ALBERICH, Henri DEROITTE, Jerome VALLABARAJ, *Les Fondamentaux de la Catechese*, Ed. NOVALIS – lumen vitae, Bruxelles, 2006, 390 p.

Volum de maximă importanță în arealul cercetării catehumenale și teologiei comunicării, „*Les Fondamentaux de la Catechese*” constituie rezultatul muncii în echipă a unora dintre cei mai de seamă cercetători în domeniul pastoraliei catehumenale, a misiologiei structurale, a pedagogiei creștine și interculturalității, în spații deloc ușor accesibile misiunii în Hristos. *Emilio Alberich*, salesian, profesor emerit al Facultății de științe ale educației al Universității Pontificale Salesiene, Roma (decan al acesteia, 1989-1995), președinte la comitetului catehetic european, în două legislaturi, specialist în misiune urbană ca și în catehizarea adulților este principalul coordonator al acestei lucrări. Lui îi stau alături alte două personalități marcante ale științei catehumenale, *Henri Derroitte*, specialist în pedagogie religioasă, misiologie și catehizarea adulților, profesor la Louvain (Belgia), și *Jerome Vallabarak*, teolog salesian, născut în Thiruchirapalli (Tamil Nadu, India), unde a și creat, între 1986 și 1993, centrul educațional de la Deepagam, renumit în mediile specialiștilor pentru soluțiile aduse în inculturație și educație interreligioasă.

Pomind de la o lucrare mai veche a lui Alberich, *Catechesi e passi ecclesiale* (Elledici, Torino, 1982), cei doi, în încercarea de a realiza o traducere cât mai bună, unul în franceză, celălalt în engleză, produc o serie de mutații ale textului primar, îl coroborează cu teme pe care practica pastoral-catehumenală le-a provocat și, în excelentă colaborare cu mai vârstnicul lor coleg, propun acest compendiu după o cercetare ceva mai îndelungată de 20 de ani. Deosebit ni se pare să remarcăm că prima ediție, în limba engleză, apare la Bangalore, în India, în 2004. Toate acestea le-am notat pentru a sublinia nu doar munca deosebită legată de această lucrare ci și larga ei răspândire în arealul spiritual al teologiei catehumenale creștine.

Din considerente de spațiu editorial reducem la o simplă înșirare schematică a principalelor teme ale construcției acestei cărți, cu nădejdea că cercetările pe care le vom dezvolta din ea, în contextul Ortodoxiei, vor evidenția, o dată în plus, de ce este necesară cunoașterea cercetării pe care au realizat-o „ceilalți”, în contextul globalizării informației și unicității provocărilor lumii moderne asupra vestirii Evangheliei, indiferent de spațiu și limbă.

Prima parte cuprinde: **Cap. 1: Noile provocări adresate catehezei de astăzi.** Problemele pe care aceasta le întâlnește în contextul cultural și pastoral contemporan (privire asupra actualei situații, lumini și umbre în cateheza de astăzi; o încercare de înțelegere a

situațiilor pastoral-culturale; răspunsuri ale pastoralei: ce putem face și ce trebuie făcut mai departe; proiecția pastorală; pp. 21-48).

Cap. 2: *Situarea catehezei într-un context pastoral înnoit: evanghelizarea* (un portret articulat al acțiunii pastorale; un stil pastoral fără viitor- slujirea pastorală tradițională; către un proiect pastoral axat pe evanghelizare, idei pentru a dezvolta această direcție; pp. 49-72).

Cap. 3: *Catehumenatul, model misionar pentru o reinnoire a catehezei?* (direcții închise pentru catehizare; modelul catehumenal nu și-a epuizat toată forța inspiratoare; limitele catehezei; Biserica catehumenală; cum poate reconstrui cateheza Biserica; posibile soluții; pp. 73-86)

Cap. 4: *Cateheza astăzi: identitatea sa, semnificația actuală, tendințele sale* (lungul drum al înnoirii catehetice; cateheza în procesul evanghelizării: natură și perspective; clarificări asupra unor termeni: cateheză, credință, religie, relația cateheză-educație etc.; pp. 87-108).

Partea a doua cuprinde: **Cap. 5:** *Cateheza ca slujire a Cuvântului și propovăduire a lui Iisus Hristos* (cateheza ca propovăduire a Cuvântului, câteva observații; Cuvântul lui Dumnezeu în Iisus Hristos, sâmburele dur al catehezei; Cuvântul lui Dumnezeu și culturile, către o inculturare a catehezei; experiența religioasă, locul Cuvântului lui Dumnezeu și elementele centrale ale comunicării catehetice; pentru o catehizare fidelă misiunii date de Dumnezeu, cateheza adresată persoanei umane și Bisericii; pp. 109-150)

Cap. 6: *Cateheza ca inițiere în credință și educare a credinței* (inițiere și educare în credință, ideal și realitate; dinamica credinței și a mărturiei; natura și mijloacele catehezei ca inițiere creștină și educare a credinței; un subiect actual, a educa credința și în credință în contextul pluralismului religios; pp. 151-186).

Cap. 7: *Cateheza ca activitate ecclesială și experiență a Bisericii* (dimensiunea ecclesială a catehezei, umbre și lumini; Cuvântul lui Dumnezeu, Biserica și cateheza; cateheza în raport cu noile perspective ecclesilogice; cateheza ca acțiune a Bisericii, cum modelează biserica cateheza; cateheza construită în biserică; pledoarie pentru un cuvânt autentic și credibil; pp. 187- 216).

Cap. 8: *Legăturile între cateheză și familie* (marea varietate de tipuri familiale; paradoxuri și ezitări; părinții educatori creștini?; puncte de vedere asupra literaturii actuale și asupra catehezei familiale; aportul cercetărilor științelor psiho-pedagogice; o tipologie americană, posibil model teoretic; regândirea relațiilor familie – comunități creștine în contextele noi ale misiunii; pp. 217-248).

Partea a treia cuprinde: **Cap. 9:** *Cateheza ca slujire, dragoste și angajament în schimbarea lumii* (evanghelizare, cateheză și diakonia, aspecte problematice; noi perspective asupra serviciilor de asistență organizate de Biserică; cateheză și diakonia, dimensiunile active și angajante ale catehizării; o temă de mare actualitate, totdeauna: cateheza și politica; pp. 249-269).

Cap. 10: *Cateheza și comunitatea creștină* (dimensiunea comunitară a catehezei, speranță și neliniști; a înțelege termenul comunitate; renașterea dimensiunii comunitare a Bisericii astăzi; dimensiunea comunitară a catehezei; Școală și cateheză; pp. 271- 301).

Cap. 11: *Cateheză și Liturghie* (Liturghie și cateheză, dialog și tensiuni; noua viziune asupra *leitourgiae*-i; evanghelizare, cateheză, liturghie; pp. 303- 321).

RECENZII

Partea a patra cuprinde: **Cap. 12: Construcția catehezei: perspective metodologice** (planificarea pastorală, mai are valoare ea?; problema metodei în cateheză; dimensiunea metodologică, în inima catehezei; ce metodă pentru a catehiza?; pp. 323-348).

Cap. 13: Identitatea și formarea catehetului (profilul catehetului și al animatorului pastoral; formarea acestora; pp. 349-364).

Concluziile lucrării, O cateheză pentru a schimba tot (pp. 365-370), sunt urmate de **pagini bibliografice** care cuprind lucrări de ultimă oră în domeniul catehetic, atașate lucrării în scop pedagogic: pentru a continua cercetarea în direcțiile pe care cartea doar la consemnează.

Creație de echipă, cu largă cuprindere asupra spiritualității misionar catehumenale, această carte, credem noi, nu putea rămâne nesemnaltă cititorului român.

Pr. Conf. Univ. Dr. Costantin NECULA

Origen, Omilii și adnotări la Exod, Studiu introductiv, trad. și note de Adrian Muraru, Ed. Polirom, Iași, 2006, 477 p.

Așa cum era de așteptat, volumele din colecția *Tradiția creștină* au trezit un viu interes în mediile teologice și filologice românești, fapt dovedit de consemnările, comentariile și recenziile din ziarele și revistele de specialitate, unele dintre ele folosite în prezenta recenzie. Al doilea volum al colecției *Tradiția creștină* ne oferă „textele origeniene care prin titlu ori prin aderență ... sunt dedicate interpretării” (p. 7) Exodului. Cu mici excepții, textul original urmează colecția Migne. Traducătorul ne asigură că „principiile ce conduc în mod necesar traducerea sunt exactitatea și fidelitatea față de original” (p. 9), fapt ce este valabil și pentru traducerea sa. Acest lucru este observat de Andrei Comea într-un articol cu titlul *Antichitatea târzie în trei cărți* (în *Ideii în dialog*, anul IV, nr. 1 (28), ian. 2007, p. 21-22). Referitor la traducerea volumelor lui Origen de către Adrian Muraru, el este impresionat, pe de o parte, de volumul extraordinar de muncă ce stă în spatele acestor traduceri (trei volume masive, peste 500 de pagini de traducere), pe de altă parte de puterea traducătorului de a păstra în traducerea românească exotismul textului origenian grec, precum și a traducerii latine rufiniene.

Precum în recenzia la primul volum al lui Origen din această colecție, mă voi referi mai ales la studiul introductiv al autorului, având în vedere faptul că există deja publicate articole competente cu referiri suficiente la cuprinsul omiliilor și adnotărilor la Exod (vezi, de pildă, pertinenta prezentare făcută de Pr. Prof. Dr. Dumitru Abrudan în *Telegraful Român*, nr. 13-14, aprilie 2007, p. 3). Titlul acestui studiu introductiv este *Despre o știință uitată* (p. 11-59) și se consideră drept o continuare a studiului din primul volum. „Știința uitată” este exegeza, iar obiectul prezentului studiu îl formează exegeza origeniană. Origen pornește în explicarea Scripturii de la ideea de bază că Scriptura este un text inspirat. Ea poate fi citită și de necredincioși, însă adevărata interpretare este accesibilă doar celor care cred în Iisus Hristos. O primă condiție a unei exegeze autentice este dobândirea unei vieți autentice, cât mai apropiate de cea a autorului biblic. Rugăciunea joacă un rol important în dobândirea unei astfel de stări. Orice „abatere” înseamnă „ignorarea textului inspirat prin dispoziția inadecvată a cititorului” (p. 15).

Exegeza origeniană comportă două nivele: există o „semnificație ordinară” (p. 17) a Scripturii accesibilă celor cu instrucție enciclopedică, dar și o „interpretare spirituală” (p. 44), accesibilă doar celor ce cred cu adevărat în Hristos. Interpretarea Scripturii pe baza

regulilor filologice generale, sau înțelegerea acesteia ca și text autonom (cum erau interpretate alte texte antice; spre exemplu, Homer era interpretat prin Homer, p. 21) nu pot atinge sensul ultim al Scripturii, dimpotrivă duce la dezamăgiri. O dezamăgire aparte va încerca filologul în fața textului scripturistic uneori puțin elegant și cu dificultăți logice.

În interiorul Scripturii, există o clară superioritate a Noului Testament față de cel Vechi. Acele texte vetero-testamentare care sunt greu de înțeles pot fi explicate doar cu ajutorul textelor cu tematică asemănătoare din Noul Testament. Interpretarea Vechiului Testament prin intermediul celui nou este o dovadă a unității textului revelat.

Contradicția și absurditatea limbajului prezente uneori în textele revelate nu pot fi explicate prin întocmirea unui dicționar explicativ al acestora, sau prin alte unelte filologice, oricât de bine ar fi acestea întocmite. Origen realizează astfel de exerciții lingvistice pentru a ne dovedi, parcă, ineficiența lor. Aceasta pentru că „obscuritatea scrierii revelate este mai degrabă semn al inadecvării noastre la textul revelat și mai puțin confuzie a scrierii inspirate de către divinitate.” (p. 45). Pentru Origen, textul Scripturii, chiar dacă relatează un eveniment istoric, are un mesaj și pentru noi cei de astăzi. Spre exemplu, relatarea persecuțiilor suferite de evrei în Egipt, mai exact a poruncilor date de Faraon moașelor evreice, ne vorbește și nouă celor de astăzi; „cele citite se întâmplă acum și nu numai în această lume, care se numește figurat Egipt, ci și în fiecare dintre noi” cum spune însuși Origen (p. 46, Hom. In Exod. 2, 1).

Regulile exegezei biblice ne sunt date de Scriptura însăși: Sfântul Apostol Pavel este cel care le furnizează. După Întrupare, interpretarea Scripturii nu mai are un „ieri” un „astăzi” sau un „măine” prezent, ba chiar postulat de exegeza iudaică pre-hristică. Această suprimare a timpului narațiunii este „cheia înțelegerii interpretării <alegorice> non-literare origeniene” (p. 49). Sfântul Apostol Pavel este, așadar, modelul de exeget desăvârșit. Exegezele sale la textele din Ieșire sunt adoptate cu plăcere de către Origen. Cele care vorbesc de drumul poporului lui Israel spre pământul făgăduinței sunt interpretate de Sfântul Apostol (vezi I Cor 10, 1-4) în sens strict spiritual, așa cum scrie Origen: „ceea ce iudeii judecă traversare a mării, Pavel numește botez, ceea ce ei judecă nor, Pavel indică Duh Sfânt... mana pe care iudeii o consideră hrană a pântecelui ... Pavel o numește hrană duhovnicească” (p. 50).

„Anistorismul” exegezei origeniene care ignoră distincția dintre trecut, prezent și viitor, considerat de către autorul prezentei introduceri drept axiomatic pentru exegeza origeniană, este capabil de „ultragiere”, recunoaște însuși autorul. Alegorismul, respins astăzi precum și în perioada primară a Bisericii, își are avantajele lui, căci încearcă să explice invaliditățile logice prezente în textul revelat (p. 53). Autorul introducerii completează scurta apărare a alegorismului origenian cu o frază obiectivă la care subscriu întru totul: „Ceea ce nu poate fi admis cu ușurință este însă sublimarea istoriei circumstanțiale în «narațiune» esențială, în istorie a mântuirii.” (p. 53). Urmează apoi o scurtă prezentare a dezavantajelor alegoriei, care nu-i erau străine nici lui Origen însuși (p. 53-54), închieundu-se cu o scurtă sentință avocătească: „Alegorismul origenian nu este anulare a istoriei, ci sublimare, răscumpărare a ei. Doar cel rămas în orizontul bivalenței logice, primare, va putea susține aneantizarea istoriei în exegeza origeniană” (p. 54).

Origen percepea Sfânta Scriptură diferit de omul modern. Pentru el, deși Biblia are mai mulți autori umani, ea este opera aceluiași Duh Sfânt. Destinatarul Scripturii este pentru

Origen unul, anume omul interior (Hom. in Exod. 8, 6). Dacă „litera” nu poate da satisfacție cititorului, alegoria este unicul mod legitim de interpretare al Scripturii pe care interiorul ei, prin intermediul Sfântului Apostol Pavel ni-l propune.

De remarcat faptul că deși autorul introducerii, așa cum se poate observa din cercetările sale, este un admirator al lui Origen, are puterea de a recunoaște neajunsurile alegoriei sale, mai ales contrastul ei cu realismul istoric specific creștinismului. Notele volumului păstrează aceleași caracteristici ale celui anterior, anume dominanța explicațiilor filologice față de cele teologice.

Lect. Dr. Daniel BUDA

Origen, *Omiliile și adnotări la Levitic*, Studiu introductiv, trad. și note de Adrian Muraru, Ed. Polirom, Iași, 2006, 607 p.

Ultimul volum apărut din noua colecție cu titlul *Tradiția creștină* cuprinde *Omiliile și adnotările la Levitic*, fiind cel de-al treilea volum (și deocamdată ultimul, potrivit catalogului de titluri al editurii Polirom) care cuprinde lucrări din opera lui Origen. Și în această recenzie mă voi concentra asupra analizării studiului introductiv, mai ales că s-a publicat deja o competentă consemnare a cuprinsului volumului, cu unele referiri inclusiv la studiul introductiv (vezi consemnarea apariției volumului de față din Telegraful Român, nr. 17-20/1 și 15 mai 2007, p. 4, semnată de Pr. Prof. Dr. Dumitru Abrudan).

După *Nota asupra ediției* (p. 7-8) și *Nota Traducătorului* (p. 9-10), obișnuite în traducerile domnului Muraru, putem citi un studiu introductiv care prin însuși titlul lui – *Origen și alegoria* – ne spune că este o continuare a studiului din volumul al doilea. *Preliminariile* acestui studiu reafirmă ideile celui anterior: Origen credea în existența unei științe speciale de interpretare a Scripturii. Acest lucru se observă nu atât din demersurile sale lingvistico-teologice, cât mai ales din alegoria Scripturii. Am afirmat deja în recenzia anterioară ideea lui Origen că Scriptura prezintă o particularitate aparte prin aceea că ne oferă ea însăși un model de interpretare în interiorul ei.

Încercarea de a descoperi norme interne de interpretare în cazul scrierilor scripturistice a cunoscut antecedente în lumea mozaică (vezi Hillel și Ișmael den Elișa). Origen consideră că doar Biblia poate fi interpretată cu adevărat alegoric pentru că are reguli de interpretare de acest gen în interiorul ei. Nici o scriere antică cu pretenție de a fi inspirată nu conține în sine îndemnul la interpretare alegorică. Exemplul dezbătut în acest studiu este cel din *Gal* 4, 21-26 unde Sfântul Apostol Pavel interpretează „alegoric” episodul despre Avraam și, mai mult, folosește cuvântul „alegorie”. Autorul observă, bazându-se pe o serie de studii, că în sus-amintitul pasaj din Sfântul Apostol Pavel nu avem de-a face cu o alegorie în sensul clasic al cuvântului. Acest lucru a fost observat și de alți autori creștini antici, precum Sfântul Ioan Gură de Aur (vezi p. 24). Alegoria aplicată de creștini Bibliei a fost contestată încă din Antichitate, de către autori precum Porfir sau Celsus. Domnul Muraru se oprește mai ales asupra polemicii dintre Origen și Celsus pe marginea ilegitimității – în opinia filosofului păgân – folosirii acestei metode nobile de interpretare asupra unui text precum cel al Scripturii creștinilor, considerat de el „barbar”.

Aș dori să mă opresc asupra consecințelor alegoriei biblice asupra „realismului istoric” la care Domnul Muraru face referire în ultimele două studii introductive. Studiul din

acest volum subliniază din nou faptul că alegoria nu are ca obiect prioritar timpul istoric, ci o altă valoare temporală, dincolo de cele ale lumii acesteia: „Narațiunea Scripturii, dacă are pretenția adevărului, trebuie să se structureze nu după coordonatele spațio-temporale comune, ci după acel «timp» care ne este interior, ce descrie o altă «istorie», a părții noastre non-materiale, și după acel «loc» ce nu este determinat corporal” (p. 31). Această „dublare a realității” evidentă în alegoria origeniană – și cu consecvențe în teologia sa, așa adăuga – i-a adus, în opinia autorului, „vechea acuzație” (din vremea deisputelor origeniste) de „platonizator” al doctrinei creștine (p. 34).

În articolul lui Adrian Cornea citat și în recenzia la volumul dedicat *Omiliilor și adnotărilor la Ieșire*, acesta reproșează studiului domnului Muraru separarea „mult prea radicală” a lui Origen de „alegoreza elenistico-filosofică”. În spatele acestei separări extreme ar sta dorința de a respinge acuzația de „elenism” ce i s-a adus în mod tradițional lui Origen. Potrivit aceluiași autor, studiilor lui Muraru i-ar lipsi „o discuție elaborată asupra raportului dintre Philon și Origen în ceea ce privește alegoreza Scripturilor.” Ambele afirmații ale lui Adrian Cornea au deplină justificare. M-aș fi așteptat la o dezbateră, chiar pasageră, a condamnării lui Origen, care nu a fost lipsită de motive legate de exegeza practică de acesta. În afara acelei scurte referiri la acuzația de „platonizare” a doctrinei creștine însă, nu găsim în studiile Domnului Muraru nici o referire la condamnarea lui Origen de către Biserică.

Studiile Domnului Muraru, de o deosebită calitate și erudiție, nu vor putea fi trecute cu vederea, de acum înainte de nici un studiu serios publicat în limba română, care va avea drept subiect exegeza origeniană. Cele trei volume traduse de Domnul Moraru îmbogățesc semnificativ numărul scrierilor marelui alexandrin traduse în limba română. Sperăm ca *Tradiția creștină* să publice și alte lucrări ale lui Origen.

Lect. Dr. Daniel BUDA

Pr. Lect. Univ. Dr. Constantin Necula, *Îndumnezeirea maidanului – pastorația Bisericii în spatele blocurilor*, Editura Agnos, Sibiu, 2006 (297 p.); *Provocările străzii – mic catehism vorbit*, Editura Agnos, Sibiu, 2006, 204 p.

Unul dintre părinții noștri de astăzi, de mare anvergură pastoral – misionară este *Părintele Profesor Constantin Necula* de la Facultatea de Teologie Ortodoxă „Andrei Șaguna” din Sibiu, care s-a născut la 19.07.1970 la Brașov, fiind absolvent și doctor în teologie, din anul 2004, al acestei prestigioase facultăți precum și cadru didactic, la secția catehetică – omiletică, în cadrul aceleiași distinse școli teologice. A făcut studii de specializare la Padova (Italia) și Versailles (Franța), cursuri de specializare în psihologie generală (1997-2000), în probleme legate de maltratarea copiilor (2000-2001), dependența de alcool și drog (2000) și altele. Este autor a numeroase studii și articole, de asemenea co-autor al altor numeroase lucrări de specialitate și, nu în ultimul rând, se află printre conferențiarii cei mai populari și îndrăgiți, susținând peste 150 de conferințe personale cu diverse teme în marile centre culturale ale țării cum ar fi: Cluj, Iași, Timișoara, Oradea, București, Craiova, Brașov și altele. Totodată, este prezent la numeroase emisiuni de radio sau televiziune, într-un cuvânt, este omul care caută să „răscumpere vremea” ce a primit-o ca dar de la Dumnezeu spre desăvârșire și mântuire, propovăduind și făcând misiune “cu timp și fără timp”, răspunzând astfel, chemării evanghelice și vocației apostolice!...

Aceste două lucrări ale Părintelui Necula se înscriu în acest demers apologetic pe care sfinția sa îl susține la modul cel mai fundamentat, fiind imperios necesară existența unor astfel de intervenții cât se poate de consistente, de argumentate și, mai cu seamă, de actuale, răspunzând frământărilor lumii de astăzi, îndeosebi cele ale tinerilor căci, referindu-ne concret, la prima sa carte intitulată *Îndumnezeirea maidanului – pastorația Bisericii în spatele blocurilor...*, ne întrebăm cu toții, cine este acest om de maidan? Iar răspunsul ce se află în lucrarea de față, vine foarte prompt și întemeiat, că este „oricare dintre noi, care ne complăcem în raportări absolut ocazionale la lume și Dumnezeu, în cumetrii josnice ale temporarului cu veșnicia, în compromisuri și trăirisme ieftine, pliate pe *acum* și *aici*. Însă, în același timp, omul de baracă este și omul lipsit circumstanțial, contextual – independent de opțiunea personală – de cultura religioasă autentică, ce l-ar *socializa* în Dumnezeu; omul care încă îl caută pe Dumnezeu, chiar – sau mai ales – atunci când nici el nu știe că o face... unul ca acesta se definește, din punct de vedere religios, mai ales printr-o cultură a discontinuităților, a halourilor de ambiguitate ce-și așteaptă structurarea într-o logică a urcușurilor de sens, dincolo de ghicitoră”. Ca atare, această problemă se regăsește ca un fir roșu în lucrarea de față, ce este structurată în zece întâlniri de dialog și dezbateri (în zece seri de taină și de sfătuire) consumate între Romeo Petrașciuc și Părintele Constantin Necula – pururea tânăr și preocupat de problemele semenilor săi, adică un slujitor al altărilor foarte popular dar nu populist, care și-a elaborat ambele cărți cu binecuvântarea înalt Prea Sfințitului Dr. Laurențiu Streza – Arhiepiscopul Sibiului și Mitropolitul Ardealului (profesor, părinte, ierarh misionar bine articulat în frământările vremurilor și deci, un bun cunoscător al problemelor lumii contemporane a tinerilor și nu numai). Așadar, Părintele Constantin caută și chiar găsește soluții prompte, eficiente și operative, spre rezolvarea acestor probleme deloc ușoare ori superficiale, ce ar trebui să ne dea de gândit tuturor celor care ne simțim și ne pretindem a fi membri (vii, activi și chiar dinamici) ai Bisericii Celei Una, Dreptmăritoare și Dreptmărturisitoare!...

Așa stând lucrurile, cartea cu pricina vine să remarce tocmai liniile și coordonatele de convergență ale acestor crâmpoie de raportare a omului de baracă la Dumnezeu, încercând să găsească o noimă și o logică a analogiilor, o economie a căilor și a variantelor de acces ale pastorației Bisericii în fața și în spatele blocurilor cenușii (construite în epoca de aur), veșnic aspirante la Dumnezeu Cel Personal, Atotputernic, Atotprezent și Atoateștiutor!...

Părintele Constantin Necula, atât prin formația sa teologică și duhovnicească, cât și prin extraordinara forță a discursului – ce are darul de a capacita și de a motiva spiritele, construit dintr-o experiență pastorală excepțională, este unul din personajele (lăudată dar și contestată, de către unii mai „așezați” mai „tradiționaliști” sau mai „temperați”) care se află permanent în conjuncție și intersecție cu personajul central al cărții – *omul de maidan*. Este mereu prezent pe teren, între tinerii generației sale și a noastre, în școli și licee, între alcoolici ori teribiliști postmoderniști, fiind implicat într-o mulțime de acțiuni care îl vizează pe acest om de baracă „fiu risipitor al Aceluiași Tată Ceresc”, deci al Bisericii, cu alte cuvinte, frate de-al nostru, și unde Biserica – cu „Liturgia Sa de după Liturgie” este chemată a lucra cu aceleași instrumente sau, mai bine spus, cu aceleași măsuri soteriologice și eshatologice, desigur după ce, prin intermediul acestor slujitori – de talia Părintelui Constantin – a reușit să radiografeze un astfel de spațiu, în care unii dintre noi ajung să

mănânce „roșcovele porcilor”, fapt pentru care ne rugăm ca *acest spațiu al maidanului să ajungă într-adevăr, unul al intervalului din care cresc pârghiile întâlnirii cu Dumnezeu*, pentru toate generațiile viitoare, ce se vor regăsi și ele (mai mult sau mai puțin) în terenul evanghelic al pericopei „Fiului risipitor”!...

Referindu-ne, în cele ce urmează, la cea de-a doua carte: *Provocările străzii – mic catehism vorbit*, subliniem faptul că, potrivit precizărilor făcute de autor în preambulul lucrării intitulat „De ce provocările străzii?”, ține de linia unui proiect mai amplu, și anume de construcția unui șir de cărți cu vădit caracter catehetic, referitor la probleme ce marchează dialogul tinerilor și, nu numai, cu Biserica. Volumul cuprinde întrebări și răspunsuri rostite de-a lungul câtorva ani, în diferite zone ale țării, în cadrul unor conferințe, într-o selecție ce se vrea cât mai apropiată de sufletele destinatarilor acestui demers misionar, adică apropiată de sufletele tinerilor care, în mod sigur, sunt cunoscuți de Dumnezeu cu toate ale lor, bune, rele și perfectibile.

Autorul mai precizează faptul că titlul cărții nu se vrea a fi neapărat o provocare, deși așa reiese până la urmă, având cel puțin una subiacentă. Mărturisirea autorului din rândurile următoare (ce se constituie ca un crez) este una cât se poate de relevantă și de impresionantă privind argumentarea necesității apariției acestei lucrări, cu acest titlu, și a altora similare, căci „personal, iubesc enorm *strada*, ca spațiu de întâlnire cu realitatea care nu îngăduie ifose și jumătăți de măsură, în care viața palpită, desființând morga de falsă cuminenție în care nădăjduim să ne ascundem fariseismele și jinduiriile la mai bine. Iubesc *strada* și pentru aceea că provoacă la dialog, la atenție sporită, pentru că oferă lecții vrednice de a fi luate în seamă. Și-i iubesc pe oameni, așa cum sunt, socotind totodată, că cel mai mare dar pe care mi l-a dat Dumnezeu este să-l binevestesc Evanghelia între oamenii care străbat *strada*, o traversează și rămân, uneori, blocați la picioarele treptelor care urcă spre Biserică. Eu cred că mare parte din darurile mari ale Bisericii se aglomerează în astfel de puncte fierbinți ale misiunii”, pentru care motiv Părintele Constantin abordează următoarele probleme sau frământări contemporane și mereu actuale: Prietenie și iubire; Căsătorie și viață de familie; Post; Spovedanie și Duhovnic; Viață duhovnicească; Ecumenism și sectarism; Mărturie și mărturisire și Altele.

În încheiere constatăm faptul că Părintele realizează tot acest deziderat, însoțit de următoarea explicație, întrucât crede că „uneori, Hristos Se așează în liniște pe câte o bordură, lângă amărășii care străbat străzile, în căutarea odihnei. El, Care este Calea, știe cât de greu este să fii mereu călător. Și-i odihnește. Ca pe orbul din Ierihon. Căruia-i redă lumina și îl așează pe Cale...” De aceea, autorul își dorește să dedice această carte tinerilor, și nu numai, care vor afla odihnă de durerile străbaterii străzii... căci Domnul Hristos a zis să mergem la El toți cei osteniți și împovărați și El ne va odihni pe noi, fiindcă sarcina Lui este ușoară și ne ajută să o purtăm, inclusiv această călăuză, adică această lucrare scrisă a slujitorul Său Constantin – Preotul, căruia-i dorim mult spor și multe împliniri, înainte!...

Drd. Stelian GOMBOȘ

NORME DE TEHNOREDACTARE

Aceste pagini prezintă norme și instrucțiuni de care trebuie să Țineți cont pe parcursul pregătirii manuscrisului dumneavoastră. Scopul nostru este acela de a vă pune la dispoziție informațiile necesare pentru ca manuscrisul pe care îl veți preda editurii să poată parcurge cu succes diversele faze de pregătire editorială. Majoritatea problemelor apar din cauza culegerii deficitare, greșelilor de copiere a fișierelor pe dischetă sau CD, lipsurilor (note, trimiteri bibliografice, referințe, anexe, ilustrații, tabele etc. incomplete), încălcării legii dreptului de autor. **Ne rezervăm dreptul de a nu publica materialele care nu corespund normelor noastre.**

Responsabilitatea față de opiniile lansate, corectitudinea din punct de vedere a învățaturii ortodoxe de credință, precum și unele atitudini critice revin în totalitate autorului. Ele nu reprezintă în nici un fel poziția Redacției sau a Mitropoliei Ardealului. De asemenea, lucrările doctoranzilor trebuie în mod obligatoriu să fie însoțite de recomandarea profesorului îndrumător.

NORME DE REDACTARE:

Fiecare manuscris trebuie să cuprindă numele și prenumele dumneavoastră, precum și afilierea la unitatea de învățământ de care aparțineți. Este indicat să fie menționată și adresa dumneavoastră (în special cea de e-mail) în vederea realizării unei comunicări mai ușoare.

Fiecare studiu sau articol trebuie să fie însoțit de un scurt rezumat (aproximativ 15 rânduri) în română și engleză și care să evidențieze principalele idei pe care le-ați dezvoltat pe parcursul articolului. De asemenea, titlul studiului va fi tradus și el.

Materialele vor fi redactate în *Times New Roman*, caracter de 12, cu diacritice, iar notele bibliografice cu caracter de 10, același font (o versiune gratuită poate fi găsită la www.Tavultesoft.Keyman). Ele vor fi trimise în format digital (pe CD sau pe adresa de e-mail a redacției: revista_teologica@yahoo.com).

Textele în limbile greacă sau ebraică vor conține toate semnele grafice necesare (accente, spirite etc.). Autorii nu vor prelua în nici un caz caracterele respective de la „Insert/Symbol”. De asemenea trebuie puse la îndemâna redacției fonturile utilizate.

CUM SE FAC CITĂRILE?

Se recomandă ca fragmentele preluate de la alți autori (citatele) să fie evidențiate prin ghilimele, să fie exacte, nemijlocite și conforme scopului argumentării. Se

recomandă traducerea citatelor din alte limbi. Se vor folosi ghilimelele: „...”. În cazul citatelor din cadrul altor citate se vor utiliza ghilimelele unghiulare: «...».

Trimiterile din text se vor face prin note de subsol, unde se vor indica datele la care se face trimiterea. Referințele se vor face astfel:

Titlurile de cărți și volume colective se vor scrie cu italice (*cursive*). Ele vor fi absolut necesar însoțite de numele traducătorului (acolo unde este cazul), numele editurii, anul de apariție și numărul paginii/paginilor de la care se face citarea.

Ex. Pr. Dumitru Stăniloae, *Rugăciunea lui Iisus și experiența Duhului Sfânt*, ediția a II-a, Deisis, Sibiu, 2003.

Titlurile articolelor se vor pune în ghilimele („”). Ele vor fi urmate de indicarea numelui revistei sau a volumului colectiv din care fac parte, scrise cursiv (italic), anul de apariție, precum și a paginilor corespunzătoare citării.

Ex. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, „Noțiunea dogmei” *Studii Teologice* XVI (1964), nr. 9-10, p. 533.

Diac. Ioan I. Ică jr., „Iconologia bizantină între politică imperială și sfințenie monahală”, în Sfântul Teodor Studitul, *Iisus Hristos prototip al icoanei Sale – tratatele contra iconomahilor*, Editura Deisis, Alba Iulia, 1994, p. 7.

În cadrul aceleiași trimiteri bibliografice se vor folosi virgule, nu puncte. Cele mai frecvente prescurtări în cadrul notelor sunt: Idem, *Ibidem*, cf., v., p., pp., *op. cit.*, *art. cit.*, ș.a., *et al.*

Punctuația în raport cu indicii și notele se face de regulă astfel: indicele se plasează la umărul cuvântului, înaintea semnelui de punctuație; exemple schematice:

Text¹.

Text „citată”¹.

Text: „citată [!] / [?] / [...]”¹

Excepții fac citatele de sine stătătoare:

„citată.....[.] / [!] / [?] / [...]”

În ceea ce privește prescurtările revistelor și colecțiilor de specialitate în limbi străine se va face apel la cele din IATG2 (*Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete*), Walther de Gruyter, Berlin, New York, 1992), cu indicarea acestora la sfârșitul articolului. Pentru bibliografia românească se vor utiliza prescurtările clasice (O = Ortodoxia; ST = Studii Teologice; MA = Mitropolia Ardealului; RT = Revista Teologică etc.). Se cere și o uniformizare de citare în cadrul pasajelor biblice ce însoțesc citatele.

Pentru o utilizare corespunzătoare a semnelor de punctuație pot fi consultate următoarele lucrări: *Îndreptar ortografic, ortoepic și de punctuație*, ediția a V-a, Editura Univers Enciclopedic, București, 2001, p. 49-91; Septimiu Chelcea, *Cum să redactăm o lucrare de licență, o teză de doctorat, un articol științific în domeniul științelor socioumane*, ediția a III-a revăzută, Editura Comunicare.ro, 2005, p. 135-152 etc.

REDACTIA

AUTORI

- ÎPS DR. LAURENȚIU STREZA, Arhiepiscop al Sibiului și Mitropolit al Ardealului, profesor la disciplina Teologie Liturgică, Facultatea de Teologie „Andrei Șaguna”, Universitatea „Lucian Blaga” Sibiu (ipslaurentiu@yahoo.com)
- † PS IOAN, Episcop al Covasnei și Harghitei (Str. Patriarhul Miron Cristea, nr. 5, Miercurea Ciuc)
- PS DR. VISARION RĂȘINĂREANU, episcop-vicar Sibiu (str. Mitropoliei, nr. 35, 550179, Sibiu)
- EPISCOPUL HILARION ALFEYEV, Episcop de Viena și Austria și reprezentant al Bisericii Ortodoxe Ruse la Instituțiile europene (bishop.hilarion@orthodoxeurope.org)
- CÂRSTEA, DRD. SEBASTIAN DUMITRU, Facultatea de Teologie „Andrei Șaguna”, Universitatea „Lucian Blaga” Sibiu (sebastiancarstea@hotmail.com)
- GIORDANO, ALDO, Secretarul General al Consiliului Conferințelor Episcopale din Europa (CCEE) (aldo.giordano@yahoo.de)
- GOMBOȘ, DRD. STELIAN, Facultatea de Teologie a Universității Aristotel din Tesalonic (Grecia) (steliangombos@hotmail.com)
- IOSU, PR. LECT. DR. MIHAI, Facultatea de Teologie „Andrei Șaguna”, Universitatea „Lucian Blaga” Sibiu (miosu@ctrnet.ro)
- LAZĂR, PR. DRD. LIVIU, Facultatea de Teologie „Andrei Șaguna”, Universitatea „Lucian Blaga” Sibiu (str. Popa Șapcă, bl. M 3, sc. D, ap. 8, Drăgășani, Vâlcea)
- MADA, DR. TEOFAN, Facultatea De Teologie A Universității Aristotel Din Tesalonic (Grecia) (M.teofan@yahoo.com)
- MARKSCHIES, PROF. DR. CHRISTOPH, Președintele Universității Humboldt, Berlin (Christoph.Markschies@t-online.de)
- NEACȘU, DIAC. DRD. VASILE, Facultatea de Teologie a Universității Aristotel din Tesalonic (Grecia) (vsneacsu@yahoo.com)
- NECULA, PR. CONF. UNIV. DR. CONSTANTIN, Facultatea de Teologie „Andrei Șaguna”, Universitatea „Lucian Blaga” Sibiu (parintele_necula@yahoo.com)
- PETCU, DRD. LIVIU, Facultatea de Teologie „Andrei Șaguna”, Universitatea „Lucian Blaga” Sibiu (str. Șoseaua Națională, nr. 178, bl. T 1, sc. A, et. VIII, ap. 9, Comănești, Bacău)

TĂNASE, DRD. RADU, Facultatea de Teologie a Universității din Fribourg (Elveția) (radutanase_1980@yahoo.com)

STREZA, LECT. UNIV. DR. CIPRIAN-IOAN, Facultatea de Teologie „Andrei Șaguna”, Universitatea „Lucian Blaga” Sibiu (ciprian_streza@yahoo.com)

TOMA, DR. ȘTEFAN, consilier-secretar Editura „Andreiana”, Arhiepiscopia Ortodoxă Română Sibiu (tstefan_lucian@yahoo.com)